



10.19.08 -
CALVIN M. CLARK
Bangor Theo. Sem.
BANGOR, - MAINE

Grundzüge der Kirchengeschichte

Ein Ueberblick

von

Hans von Schubert

D. Dr., Professor der Kirchengeschichte an der Universität Heidelberg.

== Dritte verbesserte Auflage. ==

THE CINCINNATI BIBLE SEMINARY
LIBRARY



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1906.

270
53849

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte, Fortschritte und Forderungen. Ein Konferenz-Vortrag. Von D. Hans von Schubert, jetzt Professor der Theologie in Heidelberg. 8. 1902. M. —.75.

Lehrbuch der Kirchengeschichte. Von D. W. Moeller, weiland Professor an der Universität Kiel. Groß 8.

Erster Band. Die alte Kirche. Zweite Auflage, neu bearbeitet von Prof. D. Hans von Schubert, jetzt Prof. der Theol. in Heidelberg. 1902. M. 18.—. Gebunden M. 20.50.

Zweiter Band. Das Mittelalter. Zweite Auflage. (In Vorbereitung.)

Dritter Band. Reformation und Gegenreformation. Bearbeitet von Prof. D. W. Kawerau in Breslau. Zweite, überarbeitete und vermehrte Auflage. 1899. M. 10.—. Gebunden M. 12.50.

Vierter Band. In Vorbereitung.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Kirchengeschichte. Von D. K. Müller, jetzt Professor der evangelischen Theologie in Tübingen. In zwei Bänden. 8.

Erster Band. Anastatischer Neudruck. 1905. M. 9.50. Gebunden M. 10.50.

Zweiter Band. Erster Halbband. Mit einer Karte über die Verbreitung der Reformation in Deutschland und der Schweiz von 1524 bis Anfang der sechziger Jahre. 8. 1902. M. 9.60. Gebunden M. 10.60. **Zweiter Halbband** in Vorbereitung. (Grundriß der theologischen Wissenschaften.)

Kirchengeschichtliches Lesebuch für den Unterricht an höheren Lehranstalten und zum Selbststudium herausgegeben von Dr. Heinrich Rinn, Professor an der Gelehrtenschule des Johanneums zu Hamburg und Lic. Johannes Jüngst, Pfarrer an der St. Jakobikirche zu Stettin.

Große Ausgabe. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Lex. 8. 1906. M. 3.50. Geb. M. 4.50.

Schüler-Ausgabe. Groß 8. 1904. M. 1.50. Gebunden M. 2.—.

32310

Grundzüge der Kirchengeschichte

Grundzüge der Kirchengeschichte

Ein Ueberblick

von

Hans von Schubert

D. Dr., Professor der Kirchengeschichte an der Universität Heidelberg.

== Dritte verbesserte Auflage. ==



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1906.

*Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich
die Verlagsbuchhandlung vor.*

Vorwort.

Mit der Herausgabe meiner Vorlesungen über „Grundzüge der Kirchengeschichte“, die ich zuerst als einstündiges Publikum für Angehörige aller Fakultäten Winter 1896/97, dann ungefähr in der vorliegenden erweiterten Form mehrfach für Theologen in wöchentlich zwei Stunden gehalten habe, hoffe ich einem allgemeineren Bedürfnis zunächst unter den Theologen entgegenzukommen. Es braucht heute kaum auf die Notwendigkeit historischer Bildung für alle, die am Bau der Kirche mitarbeiten wollen, hingewiesen zu werden. Und doch, wie viele erliegen der Aufgabe, sich durch den Wald der Tatsachen und Probleme hindurchzuarbeiten, wie oft ist gerade bei begabten Studenten und Geistlichen Unlust das einzige Resultat! Nicht-Theologen unterschätzen leicht die Grösse der Leistung, die den Theologen allein auf kirchenhistorischem Gebiete zugemutet wird, wenn sie eine Entwicklung von zwei Jahrtausenden und von so reicher und feiner, in alle Beziehungen des Denkens und Lebens hinein sich erstreckender Verzweigung nicht nur überblicken, sondern durchdringen und ihrer Beurteilung unterwerfen sollen. In meiner Schrift über die „heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte“, auf die ich auch für den eigenen Standpunkt verweisen darf, habe ich mich S. 2 ff. über die Schwierigkeiten und Aufgaben der gegenwärtigen Lage des weiteren ausgesprochen. NEANDER las eine „Skiographie“. Wie weit seitdem der studierenden Jugend eine ähnliche Beihilfe zu teil geworden ist, entzieht sich meiner Kenntnis, aber dass sie

für eine knappe, nur auf das Wesentliche gerichtete Zusammenfassung des ganzen Stoffes, für die Aufweisung der roten Fäden im allzu bunten Gewebe der Geschichte ungemein dankbar ist, hat mich die Erfahrung gelehrt. Dem mir von dieser Seite oft wiederholten Wunsche, die Vorlesungen gedruckt zu sehen, begegnete der des Herrn Verlegers, der einen lesbaren Ueberblick über das Ganze um so weniger entbehrlich fand, als die beiden grösseren Unternehmungen des Grundrisses und des Lehrbuchs naturgemäss nur langsam fortschreiten. Dazu trat endlich eine sehr erfreuliche Wahrnehmung, die ich machte, als ich bei Gelegenheit des 3. Kieler Hochschulferienkurses 1901 den Stoff, verkürzt zu 12 Vorträgen, einem zahlreichen Auditorium von Lehrern vorführte. Das Interesse am Gegenstande und die Bitte um Herausgabe war so lebhaft, dass ich glauben darf, mit dem Druck werde auch weiteren Lehrerkreisen gedient sein. Daran knüpfte ich schliesslich die Hoffnung, dass zu den Lesern auch solche gebildete Laien gehören werden, die sich nicht berufsmässig mit dem zum Teil ja spröden Stoff beschäftigen müssen, aber sich in Kürze vergegenwärtigen wollen, wie sich der Entwicklungsgang der Kirche, die Geschichte des Evangeliums einem Vertreter der Wissenschaft nach dem heutigen Stande der Forschung darstellt. Mit Rücksicht darauf habe ich das Ganze redigiert.

Kiel, Sept. 1903.

In der vorliegenden 3. Auflage habe ich tiefer greifende Aenderungen nicht vorgenommen, aber doch, abgesehen von formellen Glättungen, an vielen Stellen leise auch nach der sachlichen Seite gebessert (z. B. S. 150 f., 165, 228, 268, 284, 290, 292 f.) und in der Schlussbetrachtung wenigstens die wichtigsten der neuen Wendungen eingetragen. Am „optimistischen“ Gesamturteil halte ich trotz des Ernstes der Lage fest.

Kiel, Juni 1906.

H. v. Schubert.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
I. Die Voraussetzungen	1
II. Das Urchristentum	18
III. Die Bildung der katholischen Kirche	36
IV. Das Christentum und der römische Staat	60
V. Glaube, Theologie und Dogma	74
VI. Sittlichkeit, Disziplin und Mönchtum	89
VII. Gottesdienst, Kultusfrömmigkeit, Messe	105
VIII. Das veränderte Weltbild. Byzanz und das Abendland .	118
IX. Die Entstehung der römischen Monarchie im Abendland	134
X. Die germanischen Landes- (National-, Reichs-) Kirchen	146
XI. Imperium und Sacerdotium, von Karl dem Grossen zu Innocenz III.	159
XII. Das geistige Leben in der Kirche des Mittelalters . .	177
XIII. Die Zersetzung der römisch-katholischen Kirche und das Erwachen der neuen Zeit	193
XIV. Das Ende der abendländischen Kircheneinheit und die Bildung der Konfessionskirchen durch Reformation und Gegenreformation	209
XV. Der Siegeslauf des protestantischen Subjektivismus, Pie- tismus und Aufklärung	233
XVI. Die religiöse und kirchliche Regeneration und das Ringen der Gegensätze in der neuesten Zeit	263
Namenregister	300

I.

Die Voraussetzungen.

Ueber dem Ursprung des Christentums steht das Pauluswort aus dem Galaterbrief (4 4): die Zeit war erfüllt. Darin kommt zu einem klassischen Ausdruck, dass die religiöse Betrachtung, die von göttlichen Zielen redet, die geschichtliche, die nach Ursachen und Bedingungen forscht, nicht ausschliesst. Gerade wenn wir erkennen, wie vielfältig die Anknüpfungen waren, die das Evangelium fand, wie die Universalreligion selbst aus den Zeitbedingungen heraus vorbereitet war, können wir die Erzieherweisheit Gottes bewundern, der die Menschen und Dinge zusammenordnet und die rechte Stunde herbeiführt.

Die dürftige Geburtsstätte dessen, der sich den Menschensohn nannte, stand in einem verachteten Winkel des Reichs, das den Anspruch erhob, die „bewohnte Erde“ zu sein und die Menschheit zu umfassen. Es war nicht so vermessen, wie es scheint, denn eben in dem Jahrhundert, da das Christentum seine apostolische Jugendzeit durchlebte, von Augustus bis Trajan und Hadrian, breitete der römische Aar seine Schwingen am weitesten aus. Das Mittelmeerreich griff weit hinein in die dunklen und wilden Gegenden des Nordens und des Innern von Europa, in die Wüsten Afrikas bis dahin, wo die Menschen wohnen, die eigentlich keine mehr sind, die keinen Kopf und das Ge-

sicht auf der Brust haben und was derlei Märchen mehr ein Pomponius Mela erzählt. Weithin bis zu den Stätten der ältesten Kultur am Euphrat und Tigris erschloss sich allmählich das Wunderland des Ostens, und wenn auch der Name Indien noch seinen Zauberklang behielt, so war das schlaffe, heisse Land doch keine Gefahr und schickte bereitwillig seine Schätze auf dem Rücken der Kamele durch Gebirge und Wüste zu den verwöhnten und nach Neuem gierigen Herren der Welt. Nur das kriegerische iranische Bergvolk der Parther beunruhigte die Grenze, wurde aber ebenso wie die germanischen Anwohner des Nordens durch starke Heere in Zaum gehalten.

Das mazedonische Weltreich, das die alten Weltreiche abgelöst und aus griechischem und orientalischem Wesen einen Hellenismus gemischt hatte, war nun auch verschlungen worden, ein Teil des römischen. So redet man von dem griechisch-römischen Weltreich — doch nur ungenau. Drei Typen sind darin hauptsächlich verschmolzen zu einer politischen Einheit, der römische, der griechische, der orientalische, von denen sich der griechische und römische von Haus aus näher stehen, der griechische und orientalische aber früher eine innere Verbindung eingegangen hatten.

Die Einheit konnte nur aufrecht erhalten werden durch eine Einheit des Verkehrs — noch heute bewundern wir die geraden gepflasterten Römerstrassen in den Alpen oder den Geländen Frankreichs — durch eine Einheit der Armee, die auf diesen Strassen zog, den Eisenring immer fester um das Reich zu legen — nach einer alten Sage soll der Hauptmann an Christi Kreuz ein Germane gewesen sein, und in den Lagerplätzen am Ufer des Rheins hörte man syrische Laute genug — durch eine Einheit der offiziellen Sprache

— die Inschrift auf Golgatha war auch lateinisch gegeben. Ueberallhin dringt mit Verwaltung und Verkehr der Stolz des Römers, sein Recht. Die Einheit des Geistes musste starke Fortschritte machen. Das griechische Wesen, zwischen dem römisch-abendländischen und orientalischen gelegen, mit jenem blutsverwandt, mit diesem neuvermählt, höchst-entwickelt, war der natürliche Träger der Bildungseinheit. Die Früchte seines wunderbaren Geisteslebens, seine Philosophie und seine Mythen, seine Kunst und seine Sprache waren Gemeingut der Menschen geworden. Bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts herrschte in der christlichen Gemeinde zu Rom das Griechische.

Und dies ganze ungeheure Reich ruhte nach den Stürmen der hundertjährigen Revolutionszeit, die von den Gracchen bis zu Cäsar und Octavian ging, fest in den Händen des Imperiums, das, aus der Armee herausgewachsen, mit seiner klugen Schonung der alten bürgerlich-republikanischen Formen den Bedürfnissen völlig entsprach. Das Haus, in dem die Menschheit ruhig wohnen konnte, schien fertig.

Dennoch darf man den Gedanken der Einheit und des Universalismus nicht überspannen. Wie heute dem österreichisch-ungarischen Donaustaat lag dem Reich eine geographische, keine ethnographische Einheit zugrunde, es war und blieb trotz allem ein Völkergemisch. Wer durch die Strassen Roms ging, bekam nicht nur den überwältigenden Eindruck der zusammenfassenden Einheit, sondern auch den einer „Weltherberge“, wie der eine die ewige Stadt, eines bunten „Abrisses der ganzen Welt“, wie ein anderer sie nannte. Man muss für die Geschichte der alten Kirche fest im Auge behalten, dass nicht nur der römisch-abendländische und der griechisch-orientalische Geist

verschieden blieben, wie sie verschieden waren, sondern auch innerhalb dieser zwei grossen Teile trotz aller Ausgleichungen und Kreuzungen sich Typen erhielten: im Westen und im Osten wesentlich drei, dort der italische, der keltische, der sich über Gallien, Spanien und Britannien erstreckte, der nordafrikanisch-punisch-numidische; im Osten der griechische, syrische und ägyptische Typus.

Man muss auch die politische Einheit des Imperiums nicht als Nivellierung schlechthin verstehen. Erst unter Kaiser Caracalla, 212, wird römischer Bürger und Reichsangehöriger dasselbe. Jahrhundertlang war der Organismus des Reiches ein äusserst verwickelter Verwaltungskörper, mit einer Fülle von Abstufungen in dem Verhältnis der Abhängigkeit und Selbständigkeit. Es ist ein langer Weg, ehe aus dem Stadtstaate Rom mit seiner souveränen Volksversammlung, den Komitien, und dem ganzen System ihm angeschlossener Stadtgemeinden, „Bundesgenossen“, „Freunden“ (*municipia*, *foederati*, *socii*, *amici*) eine einheitliche Despotie wurde, so wie sie der Orient kannte. Und wenn der Kaiser zunächst die Verehrung der Welt noch mit der *urbs Roma* teilen musste, der heiligen Stadt, so hat doch selbst das ganze Mittelalter hindurch der *populus Romanus*, wenn auch längst zum Pöbel von Rom geworden, es nie vergessen, dass eigentlich er berufen ist, die Welt zu regieren und Kaiser zu machen.

In der Verschiedenheit der Interessen, von denen die einzelnen Reichsteile, Provinzen und Gebiete, Stadt und Land, kosmopolitische Hauptstadt und barbarisches Hinterland bewegt wurden, und in der Rücksicht, die man diesen Sonderinteressen entgegenbrachte, liegt die Erklärung für so manche auffällige Erscheinung der alten und ältesten Kirche in der Geschichte der Verfolgungen, der Verfassung, der

Streitigkeiten. Ueberhaupt wird man sich bis zu der Zeit, als die Hand des einen Herrschers auch das Steuer der Kirche ergriff, bis Constantin, vor wenig mehr als vor zu schnellen Verallgemeinerungen zu hüten haben, und auch dann blieben eine Menge auseinandertreibender Tendenzen am Leben, die, von neuem genährt, schliesslich den Sieg behielten.

So stellt sich das römische Reich politisch dar als eine kunstvolle Verbindung von Einheit und Vielgestaltigkeit. Auf denselben Gegensatz führt uns auch die Frage: wie stand es mit der Religion, als das Christentum in die bunte Gesellschaft hineintrat, die dieses Reich umfasste? Sie muss es, weil sie zugleich ganz eigentlich eine politische Frage war. So sehen wir schon von dieser Seite her einen polytheistischen und einen monotheistischen Zug miteinander ringen.

Religion und Staat sind in der Antike nicht voneinander zu sondern. Die Götter verehren, die den heiligen Herd des Staates schützen, heisst seine staatsbürgerlichen Pflichten erfüllen. Mit diesem politischen und nationalen Charakter der Religion hängt der Polytheismus untrennbar zusammen: soviel Staaten soviel Kultuskreise. Wurde nun aus mehreren Staaten einer, so wurden die Götter summiert, teilweise verschmolzen. Der erobernde römische Staat nahm mit dem besiegten Volk auch deren Gottheiten in seinen weiten Schoss auf, trieb also selbst naturgemäss und offiziell Synkretismus, Religionsmischung. Er vereinte die wurzelverwandten griechischen Kulte mit den seinen und gewährte auch den orientalischen selbst in der Hauptstadt freien Zutritt. Mehrte sich damit das Göttergewimmel, so lag doch in dem Umstand, dass es immer derselbe Staat war, der überallhin seine Herrschaft schob und damit zur Anerkennung eben seiner siegreichen Götter überall zwang, zugleich der

Grund zu der entgegengesetzten Bewegung auf Einheit und Zentralisation auch im Kultus.

Mit dem Adler der römischen Legionen ging der Siegeszug des Jupiter Capitolinus, des römischen Göttervaters, den der Adler abbildete, dem Hadrian z. B. an der Stelle des jüdischen Heiligtums einen Tempel errichtete, und nach dem er die Stadt Davids Aelia Capitolina nannte. Das Imperium aber erhielt dazu seine eigene neue Reichsreligion in der Verehrung des kaiserlichen Genius, der neben der Dea Roma den Glanz und die Fülle des Einheitsstaates darstellte — der genaue Ausdruck dafür, dass über den vielen Göttern der Nationen der eine neue Gott für sie alle gesucht wurde, über dem Polytheismus die monotheistische Spitze, dass man diesen Gedanken aber nun erst völlig ans Politische und Diesseitige band, indem man den Staat selbst in seinem Oberhaupt anzubeten befahl.

Der Universalstaat, der letztlich alle Völker umfassen und allen einzelnen den gleichen Herrn geben wollte, verlangte seinem Wesen nach eine Religion, die auf die ganze Menschheit und den einzelnen Menschen ging, d. h. er hatte ein innerliches Streben auf das Christentum hin. Dass der Kultus des Kaisers zu Rom aber am Ende wirklich verdrängt wurde durch den Kultus des Königs im Himmel, dazu bedurfte es einer Revolution in den Anschauungen der Menschen, der Gebildeten und der Niedrigen, über Religion, und in dieser Beziehung erst recht kann das Pauluswort von der Zeiten Erfüllung gelten.

Dabei ist der Satz an die Spitze zu stellen, dass es durchaus unrichtig ist, wenn man lediglich von einer Zersetzung der heidnischen Religionen spricht. Irrig ist die populäre Anschauung, nach der es, als das Christentum kam, mit der heidnischen Religiosität vorbei war, nach der

die vom Zweifel zerfressene, mit der Pilatusfrage ringende Welt wie ein leeres Blatt erscheint, das nur von der frohen Botschaft beschrieben zu werden brauchte. Muss nicht der Schiffbrüchige auf dem Wrack wenigstens noch die Kraft haben, das rettende Tau zu ergreifen? Hier aber ist weit mehr zu erklären. Nur durch die Beobachtung sehr wirksamer, positiver Kräfte löst sich das Problem der Entstehung der katholischen Kirche, das uns beschäftigen wird. Wie wir bei der politischen Seite der Religionsfrage eine auf das Christentum zulaufende Linie neben einer ihm zuwiderlaufenden auffanden, so auch hier, wenn wir fragen, was die Menschen überhaupt von Religion hielten.

Es gehört zu unseren wichtigsten und sichersten neueren Erkenntnissen, dass diese konvergierende Strömung recht stark gewesen ist. Einige schlagende Beispiele: Seneca, Neros Erzieher, erschien den Christen so christlich, dass sie einen Briefwechsel von ihm mit Paulus erdichteten und Hieronymus ihn unter die christlichen Schriftsteller setzte. Epiktet, am Ende des 1. Jahrhunderts, kommt zu der überraschenden Formel: wenn du gut werden willst, glaube zuerst, dass du schlecht bist. Plutarch († um 125) erklärt den Atheisten für den unglücklichsten aller Menschen. Dass die alte Philosophie in Skepsis und Epikureismus, d. h. in Unglauben und Materialismus feinerer oder gröberer Art geendet habe, ist nur die halbe Wahrheit. Daneben stehen die Stoa, Plato und Pythagoras. Aber die Zeit der grossen Systeme ist überhaupt vorbei. Die herrschende römische Nation ist nicht spekulativ, und dieser praktische Geist des Abendlandes hat sich der Philosophie bemächtigt, sie wird praktisch und damit religiös. Die Griechen bringen eine zweite Blütezeit der „Sophistik“ hervor, bei der Philosophie und Rhetorik in eins geht, von wesentlich formaler Bedeu-

tung. Aber gerade aus der Mischung der verschiedenen Systeme arbeitet sich eine Durchschnittsphilosophie empor, die bei den Edleren durchaus idealistisch und bei den Edelsten durchaus religiös ist. Der kritische Zug der philosophischen Skepsis kommt wie so oft eben dem religiösen Bedürfnis zugute. Schon im 1. und 2. Jahrhundert sehen wir das Emporkommen einer Offenbarungsphilosophie, wie sie dann im Neuplatonismus des 3. Jahrhunderts ihre Ausprägung erhielt und den idealistischen Abschluss der philosophischen Entwicklung im Altertum macht. Ein monotheistischer Zug und eine stark moralisierende Neigung ist jener Populärphilosophie der gebildeten Kreise und ihrer Führer durchweg eigen. Eines politischen oder gar nationalen Zuges entbehrt sie ganz, sie ist individualistisch und wendet sich an die gemeine Einsicht aller Menschen. Ist das keine dem Christentum zulaufende Linie?

Hier konnte man später Weissagungen auf Christum, Beweise für die Allgemeingültigkeit des Christentums, vernünftige Gründe, eine natürliche Theologie als Grundlage der geoffenbarten finden.

Ja, so viel Leben war hier noch, dass, wo diese Linien nicht in das Christentum mündeten, Konkurrenten entstehen konnten von der Kraft und Bedeutung des Neuplatonismus, der in Porphyrios, dem Schüler des Meisters Plotin († 269), zur kritischen Zeit den gefährlichsten Christenbekämpfer stellte.

Das sind die Philosophen, die Gebildeten. Ähnlich war's doch mit dem, wovon die Ungebildeten innerlich lebten. Auch hier auf den ersten Blick nur krankhafte Unruhe und Zerfall, ein Rennen und Jagen nach neuen Kulte, weil das Zutrauen zu den alten Formen der Religion entschwunden und das Raffinement auch auf diesem Gebiete

eingezogen ist. Dennoch ist zweierlei festzustellen. Eben dies Rennen und Jagen — deutet es nicht darauf, dass das religiöse Bedürfnis selbst keineswegs erloschen ist und sich nur andere Formen sucht? Es ist vielmehr im Steigen. Die glutvolle und märchenhafte Welt der östlichen, uralten Kulte geht den Westländern auf und reisst sie hin; die Lichtreligionen des eigentlichen Orients mit ihren grossartigen und phantastischen Mythendichtungen von der Entstehung der Welten und Götter überwältigen, und das ist keineswegs nur als Rückschritt gegenüber der nüchternen, zeremoniellen Religiosität der Römer zu beurteilen; vor allem die mit orientalischen Elementen versetzten Mysteriendienste der Hellenen, die durchaus Jenseitskulte sind, gewinnen neue Kraft; das Problem der Seele und ihres Fortlebens, die Frage nach der individuellen Vergeltung für gut und böse beginnt die Gemüter immer mehr zu fesseln.

Und weiter, diese Kulte mischen sich, Mischungen aber können auch zu höheren und reineren Formen führen. Nur eines: der Mithraskult, der schon zur Zeit des Pompejus auf dem Wege nach dem Westen z. B. in Cilicien nachweisbar ist, hat seine religionsgeschichtliche Bedeutung darin, dass er den griechischen Unsterblichkeitsglauben mit der persischen Lichtlehre verband. Die Jenseitshoffnung der Hellenen, die im schattenhaften Hades endete, wird in den Himmel gehoben, an Sonne und Leben im Licht geknüpft. Der Gedanke einer heidnischen Kultusreform hat offenbar den Magier Apollonius von Tyana beherrscht, der durch das ganze apostolische Zeitalter gelebt hat. Seine Figur ist später, am Anfang des 3. Jahrhunderts, zu einem heidnischen Messias ausgestaltet worden, so dass es umstritten ist, ob ein direktes Gegenstück zu Christus beabsichtigt wurde, wie BAUR und ZELLER behaupten, oder ob nur

eine unbewusste Parallele mit Christus vorliegt, wie ich mit den meisten von heute bestimmt glaube. Hat die letztere Ansicht recht, so würde man wieder an einem schlagenden Beispiel die Konvergenz der Linien sehen. Ist auch nicht deutlich, wie viel von diesem Idealbild auf die historische Wirklichkeit zurückgeht, es bleibt doch noch genug übrig, uns einen Mann zu zeigen, der, als Julier und Flavier das Reich regierten, auf heidnischem Gebiet eine ausgedehnte praktische Kultusreform betrieb. Er war Neupythagoräer: die Philosophie wird in dem vollen Sinne praktisch, dass sie von ihrem Throne heruntersteigt in das religiöse Leben des Volks. Es schloss sich an den „Synkretismus“ für ein reineres Denken die erhebende und rettende Vorstellung, dass alle diese verschiedenen Formen nur Ausstrahlungen der einen Gottheit seien, die über den Sternen wohnt, der Einen Unnennbaren. Brachte doch schon Augustus der Götter viele im Pantheon zu Rom unter Ein wölbendes Dach. So zieht eine „philosophische“ Betrachtung läuternd in die Religiosität der Menge ein, den Zug zum Monotheismus und die Richtung auf Moral, auf Reinigung und gottgemässes Leben steigernd, mit beiden den Individualismus auch in der Religion fördernd.

Also nicht nur eine Mischung und Ausgleichung der Philosophien, nicht nur eine solche der Religionen, auch ein Ausgleich, eine Verbindung von Philosophie und Religion. Der Mysterienkult, in dem stufenweise unter heiligen Weißen höheren sittlichen Leistungen entsprechend höhere Erkenntnis, Gnosis offenbart wird, nicht zwar in kahlen Lehrsätzen, sondern in sinnlichem Einblick ins vergeltende Jenseits, zum Erleben in Gefühl und Phantasie, doch eine Gemeinschaft des Glaubens, die zugleich eine Schule der Wissenden ist — die Philosophie, die, offenbarungsbedürftig

und praktisch geworden, die religiöse Erhebung vermittelt und die Schule der Weltweisheit zur Gemeinschaft der Gottesanbetung werden lässt — sie streben zueinander. Und streben sie nicht beide zum Christentum? War es nicht eine Erfüllung der Zeit? Aber war es nicht auch eine fast unvermeidliche Gefahr für das Christentum, dass es, mithineingezogen in diesen grossen Ausgleich, ebenfalls ausgeglichen und charakteristischer Züge beraubt wurde?

Noch eine andere Frage kann bei der Lektüre eines Epiktet uns kommen. War das Evangelium überhaupt nötig, trieb das Heidentum nicht dieselben edelsten Blüten des Geisteslebens aus sich heraus? Das zu meinen wäre doch ein noch stärkerer Irrtum, als die Unterschätzung jener vorbereitenden Linien gewesen ist. Es soll auf die Kehrseite nur eben hingewiesen werden. UHLHORN hat in seiner „Geschichte der christlichen Liebestätigkeit“ diese ganze heidnische Welt „eine Welt ohne Liebe“ genannt, gewiss übertrieben und doch nicht ganz mit Unrecht. Ein klares Prinzip der Liebe, zumal der in Demut barmherzigen Liebe ohne Ansehen der Person und mit Aufgabe des eigenen Wohls ist sowenig in jenem moralisierenden Zuge der heidnischen Philosophien und Religionen zu finden, wie die humanitären Veranstaltungen in Staat und Gesellschaft der Kaiserzeit von der Kraft einer auf Bruderliebe gegründeten Lebensgemeinschaft zeugen. So betete Apollonius: „Sende mich, Helios, über die Erde, soweit es dir gefällt, und lass mich Gute finden, Schlechte aber lass mich nicht kennen.“ Die höchste praktische Weisheit der Idealisten jener Tage ist eine negative und aristokratische Ethik: Innenschau, Weltabgezogenheit, Askese der Weg, leidenschaftslose Ruhe das Ziel. Und jener Monotheismus? Ihm fehlt durchweg die Klarheit, er ist gerade, weil er religiös

und populär sein wollte, zugleich der Hüter des volkstümlichen Polytheismus; was er zeigt, ist nicht der eine, sondern der höchste Gott, nur die Spitze einer Pyramide von Gottheiten, und auch hier durchweg bedroht von der Meinung, dass der argen Welt doch noch ein zweites letztes Prinzip zugrunde liege, er selbst mehr ein abstraktes Prinzip, eine Ursubstanz oder Urkraft als Persönlichkeit, sittliche Persönlichkeit. Es fehlt die Sicherheit, es sind doch mehr Forderungen und Spekulationen als Gewissheiten, Ahnungen einzelner, keine allgemeinen Ueberzeugungen. So fehlt jener Ethik und diesem Monotheismus schliesslich die feste und stetige Beziehung auf einander: auch Epiktet kommt nicht über die Selbsterlösung durch Tugend und Erkenntnis hinaus, und Gott bleibt der Ferne, des Geschickes rätselvollen Macht, mit der der Mensch einen ewigen Bund nicht flechten kann, das erhabene Wesen, dessen Natur von der Berührung mit der Welt befleckt werden würde, und dessen Gemeinschaft der Meister Plotin bekannte, viermal in sechs Jahren gewürdigt zu sein. — —

Die glänzende griechisch-römische Welt musste sich das Evangelium schenken lassen von der taeterrima gens, mit dem erbitterten Antisemiten Tacitus zu reden, von der „garstigsten Nation“ im weiten Umkreis des Reichs, von den Juden im syrischen Winkel. Sie hatten schon vordem Grosses vor allen anderen voraus, das klassische Volk der Religion.

Ein ethischer Monotheismus, wie ihn undeutlich und deutlich so viele begehrten, hier war er vorhanden. Und durchaus nicht nur auf die Zeit des Aufschwunges und der nationalen Kämpfe unter den Makkabäern muss man verweisen, um im Spätjudentum ein religiöses Leben nachzuweisen, das an die Religion der Propheten sich anknüpfen

lässt. Gerade die Zeit des politischen Niedergangs hatte auch hier nach innen getrieben, die Hoffnungen vergeistigt und den Individualismus gezeitigt. Auch hier interessiert die Frage nach dem Schicksal der einzelnen Seele; Gedanken und Visionen von persönlicher Auferstehung zu Vergeltung und Leben in einem ewigen Himmelreich, da eines Menschen Sohn die Menschen richten wird, laufen durch das Volk. Aber es geht ein Riss durch seine Seele wie durch seine Geschichte.

Noch heute zeigt der Rassejude einen merkwürdigen Kontrast: er ist gewandt, geschmeidig, zudringlich, kriechend unter Umständen, der geborene Handelsmann, und er bleibt doch immer der Jude, in dessen Augen wir die verachteten Gojim, die Heiden, sind. Das Judentum zur Zeit Christi zeigt genau diesen Kontrast im grossen. Wir wissen, wie die Geschichte Israels verläuft in die Geschichte des starren Pharisäismus, wie in Gesetz und messianisch-apokalyptischer Hoffnung die beiden Angelpunkte des jüdischen Denkens und Lebens zu suchen sind. Und doch zur selben Zeit, da die Exklusivität und der nationale Stolz den Vernichtungskampf mit den Römern langsam herbeiziehen, sehen wir Juden über das Reich im ganzen Umfange zerstreut, in lebendigem Austausch nicht nur von Waren, sondern auch von geistigen Gütern, in Alexandrien ein Drittel der Bevölkerung bildend, in Rom sich von dem eigenen Quartier jenseits des Tiber über die ganze Stadt verbreitend, in Antiochien, Kleinasien, Griechenland, überall, eine wahrhafte Internationale schon damals. Der erste Charakterzug hat es bewirkt, dass dieses Volk als das einzige im Osten dem nivellierenden Hellenismus widerstand und mit der Treue gegen seine Religion und Geschichte diese seine einzigartige Religionsgeschichte, bewahrt und zusammengefasst in einem heiligen Kanon zur

Erziehung der gläubigen Gemeinde, für die christliche Tochterreligion rettete, um sich dann infolge eben dieser zähen Treue selbst zu vernichten. Der zweite Charakterzug hat es bewirkt, dass das gleiche Volk nach allen Seiten Kanäle baute, um seinen einzig wertvollen Schatz an Erkenntnissen und uralten ehrwürdigen Traditionen abzuführen und hineinzutragen in die Weiten der römisch-griechischen Welt.

Beides muss man zusammenschauen. Auf dem Boden Palästinas, in innigster Fühlung mit der Seele seines Volks ist Jesus erstanden, wie die Frucht aus der Blüte, sich nährend und zum messianischen Bewusstsein erwachend an den heiligen Büchern und Gestalten seines Volks, lebend in den Propheten und die Psalmen auf den Lippen. Es ist von einer unermesslichen Bedeutung gewesen, dass die christliche Religion also organisch erwuchs als eine historische Religion, als eine Geschichte des Heils aus dem grossartigen geschichtlichen Leben eines Volks und dass sie von ihm das Buch dieser Geschichte, ein Volksbuch ohnegleichen, übernahm. Das Judentum der Diaspora aber überreichte, mit seiner in die griechische Weltsprache übersetzten Bibel in der Hand, der Welt gleichsam diese uralte Geschichte und bot ihr so den gesuchten ethischen Monotheismus eben als eine uralte, geschichtlich begründete, auf Gottes Wirken in der Menschheit zurückgeführte und also geoffenbarte Wahrheit — damit als religiöse Gewissheit.

Hier mussten schon vor Christo, das ist mit Händen zu greifen, die konvergierenden Linien zusammenlaufen und eine erste, innere Berührung, ja Verschmelzung der religiösen Anschauungen hervorrufen, die auf jüdischem und heidnischem Boden erwachsen waren.

Der Hass und die Verachtung, die sich in den abgeschmacktesten Märchen erging, selbst blutige Judenhetzen

trafen das Volk, und dennoch sammelte sich um die jüdischen Synagogen allenthalben in der Diaspora eine immer grössere Schar von Verehrern; ausser denen, die das Gesetz Mosis annahmen, ohne zu seinem Stamme zu gehören, ein weiter Kreis von solchen, die in loser Verbindung mit der Synagoge nur gewisse Grundanschauungen von da übernahmen. Und auf der anderen Seite, auch diese Diasporajuden wollten zwar Juden bleiben, ob sie auch griechisch sprachen und „Hellenisten“ waren; selbst ein Philosoph wie Philo setzte sich an der Spitze einer Gesandtschaft klageführend für die Rechte seines unter Caligula geplagten Volkes in Rom persönlich ein, er wollte Jude bleiben. Gewiss, für das Judentum trieb man Propaganda und Äpologetik. Aber gerade durch diese Interessen der Mission und der Abwehr, was wurde aus diesem Judentum! Indem man diejenigen Punkte in den Vordergrund schob, bis zu denen heidnisches Verständnis oder Ahnen sich vorstreckte, indem man sodann sich eben jener idealistischen Philosophie bemächtigte, um die Heiden mit den eigenen Waffen zu schlagen und sie herüberzuziehen auf das eigene Gebiet, entschränkte man jenes Judentum, für dessen nationale Schranken man sich kurz darauf im Heimatland Palästina anschickte zu sterben. Wenn aber der Jude Philo in einem Werke über das mosaische Grundbuch von Kosmopolitismus redet, so hat das ein anderes Gesicht und Gewicht als wenn der Stoiker Seneca von Weltbürgertum und Reich Gottes spricht. Denn hier war damit verbunden der ethische Monotheismus als eine historische Religion und als die älteste, aus dem Orient stammende Weisheit der Menschen, der gegenüber die grossen Dichter und Denker der Griechen, Hesiod und Homer, Heraklit und Plato, Neulinge waren, abhängig von ihr in den besten Gedanken: das bewies die

heilige Urkunde, wenn man sie recht verstand, d. h. ihren eigentlichen, geistigen Sinn ergründete in allegorischer Deutung, wie es die Sache verlangt. Rabbinische und stoische Auslegungskunst reichten sich dazu die Hand. So lehrte man Nichtjuden das Alte Testament ohne Anstoss lesen, darüber weg zu lesen über das, was daran jüdisch, zeitlich, beschränkt war, und es zu lesen als das Buch der Menschheit, in dessen ersten Genesiskapiteln eine allgemeine und ewiggültige Psychologie und Ethik in allegorischem Gewande steckt.

Es springt in die Augen, dass hier, in den Kreisen, da aufgeklärtes, entschränktes, alexandrinisch geartetes Judentum und idealistisch gerichtetes, moralisch interessiertes Heidentum sich trafen, der Boden für die Aufnahme der Universalreligion am besten durchgepflügt war. Hier galt es vor allem, dass die Zeit erfüllt war — zumal noch das eine hinzuzunehmen ist, dass eben jenes heilige Buch, an das sich schliesslich aller Anspruch knüpfte, doch noch über sich hinaus wies, selbst erst eine Zeit der Erfüllung verhiess und einen Messias, der sie bringen soll. Die Religion, die hier dargeboten war, lebte wie von dem Ruhme des Altertums so von der Hoffnung auf die Zukunft; sie war alt und doch jugendlich, viel, ja alles versprechend. Als sich die Hoffnung dann verwirklichte, konnte man organisch das Neue ans Alte, Erfüllung an Verheissung knüpfen und all jenen Ruhm des Altertums auf dieses Neue übertragen.

Diese Gedanken, von denen die jüdischen Urkunden zeugten, müssen auch in solche Kreise gedrungen sein, die sich fern von der Synagoge hielten. In seinen Historien (V 13) bekundet Tacitus die weite Verbreitung des Gerüchtes, dass in alten Priesterbüchern geschrieben stehe, der Orient

werde sich aufmachen und von Judäa aus sich der Welt bemächtigen. —

So erkennen wir bei dieser Betrachtung über die Voraussetzungen des Christentums: den Quellort, da es entsprang, das heilige Land — das Meer, dahin die Flut münden sollte, das römische Weltreich, und auch die Wasserläufe, durch die es dahin geführt wurde, die jüdische Diaspora. Aber wir ahnen auch schon, dass auf dem Wege durch diese Kanäle das Quellwasser nicht die volle Klarheit bewahren konnte. Mit jener Synthese von hellenischem und jüdischem Wesen ist, wie man mit Recht gesagt hat, schon vor Christo über die Entwicklung des Christentums ein Urtheil gesprochen worden. Will man es paradox formulieren, so muss man sagen: die Geschichte des katholischen Christentums hat bei dem griechischen Juden Philo zu beginnen, und man kann sich dafür berufen auf den ältesten Darsteller der katholischen Entwicklung, Euseb von Cäsarea, der diesen jüdischen Philosophen wie einen ersten christlichen Kirchenvater in die Ursprünge unserer Religion hineinstellt. Denn eben jene Synthese hat nicht nur Formen beschafft, auch nicht nur die jüdische Religion national eingeschränkt und insofern bereits ihr Wesen verändert, sie hat wenigstens in ihren Spitzen, wie Philo, doch das Judentum mit hineingezogen in jenen synkretistischen Prozess, der durch die ganze Welt ging, und damit auch von der Kindheit an das Wesen der christlichen Religion, als sie nun ihren Gang durch diese Strasse nahm, getrübt. Auch hier hat erstens der Austausch stattgefunden zwischen den Philosophien: platonische, stoische Elemente werden verschmolzen mit jüdisch-rabbinischer Spekulation. Auch hier ist zweitens der Austausch religiöser Empfindungen, der Frömmigkeitsideale festzustellen: in die von Haus aus so aktive, sittlich geartete

Frömmigkeit des Juden ist eingezogen das aus der dualistischen Weltanschauung und ästhetischen Gestimmtheit der Griechen allein erklärliche Ideal eines weltflüchtigen Gottesdienstes in negativer Sittlichkeit, eines Gottesgenusses in mystischer Ekstase. Man streitet, ob die unter Philo Namen gehende Schrift „Ueber das beschauliche Leben“ von ihm verfasst ist oder von christlichen Mönchen zu ihres eigenen Lebens Rechtfertigung. Indem man sie heute wieder allgemeiner Philo zuweist, zeigt man jedenfalls den engen Zusammenhang zwischen Philo und dem christlichen Mönchtum, dieser besonderen Blüte des katholischen Geistes. Und endlich drittens: auch hier hat der Ausgleich stattgefunden zwischen Religion und Philosophie, und als das Höchste gilt die Religionsphilosophie. Damit ist die Geschichte als der Inhalt der Religion zurückgedrängt und die unheilvolle Verwechslung von theologischer Spekulation und Religion angebahnt, von einem Wissen um Gott und einem Leben in Gott. Euseb von Cäsarea, der Origenist, wusste, warum er Philo so ehrte. Und wenn wir heute darum ringen, diese Gleichung aufzulösen, so wollen wir uns vom Geiste des Philo freimachen, der über der Bildung der christlichen Kirche schwebt.

II.

Das Urchristentum.

Als HERDER in seiner „Philosophie der Geschichte der Menschheit“ zum 17. Buch und damit zu der christlichen Zeit kam, setzte er an den Anfang die Sätze: „Verehrend beuge ich mich vor Deiner edeln Gestalt, Du Haupt und Stifter eines Reiches von so grossen Zwecken, von so dauerndem Umfange, von so einfachen lebendigen Grundsätzen, von so wirksamen Triebfedern, dass ihm die Sphäre dieses Erden-

lebens selbst zu enge schien . . . Vor der ganzen Geschichte, die von Dir abstammt, stehe Deine stille Gestalt allein.“ Und HERDER lässt diese stille Gestalt auch nicht reden, sondern geht sogleich zu den Wirkungen über. Verstehen wir auch vollkommen die Empfindung des Dichters, der hier als christlicher Philosoph spricht, aus der Geschichtsdarstellung werden wir doch den historischen Urheber solcher Wirkungen, den Träger unserer geschichtlichen Religion nicht auszuschneiden haben. —

Das Christentum ist nicht einfach das Resultat der Voraussetzungen, die wir betrachteten. Menschengeschichte ist nicht Naturgeschichte. Wir haben es zu tun mit Persönlichkeiten, die, mit Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung begabt, nicht nur als Produkte der Verhältnisse anzusehen, geschweige wie mathematische Grössen auszurechnen sind, wir sehen vielmehr in dem Gewebe notwendiger und erkennbarer Verknüpfungen fortwährend den Einschlag menschlicher Originalität, die uns auch in einfachen Fragen vor Rätsel und Schranken stellt. Je bedeutender die Persönlichkeit, desto mehr haben wir zwar danach zu forschen, inwiefern in ihr die Kräfte der Zeit sich zusammenfassen, aber zugleich auch, inwiefern sie selbst ihrer Zeit etwas zu sagen hat in Kraft des eigenen, geheimnisvollen Genius, der sie heraushebt aus der Menge und sie befähigt, mit ihren feineren Organen das Wesen der Dinge ein wenig weiter zu entschleiern und so ihrerseits Mit- und Nachwelt zu beeinflussen. Die religiösen Genies sind die Propheten, Menschen, deren besondere sittlich-religiöse Kräftigkeit sie zu neuen Erfahrungen und Erkenntnissen über die Zusammenhänge des einzelnen mit dem letzten persönlichen Grunde führt und die darum ihre Aussagen und Forderungen mit dem Anspruche unbedingter Gültigkeit umkleiden und umkleiden

1.

müssen. Sie sind den Philosophen darin vergleichbar, dass ihr Geist auf die höchsten Dinge und Zusammenhänge gerichtet ist, darin aber von ihnen verschieden, dass, was dort auf dem Wege logischer Abstraktion erstrebt, hier auf dem Wege der inneren Anschauung gefunden und unmittelbar gewiss wird, und dass, wenn dort nur ein Denken über Gott, Welt und Mensch, also ein theoretisches Verhältnis stattfindet, hier ein praktisches zu stande kommt, ein lebendiges Verbundensein mit dem Objekte der Erkenntnis, das sich wiederum notwendig in ein praktisches Verhalten umsetzt, in den unbedingten Trieb, danach zu handeln und das eigene Leben und das der anderen danach zu gestalten. Es hat eine Zeit in nicht zu ferner Vergangenheit gegeben, da man Jesus von Nazareth als den ersten der Propheten pries. Er war es auch, die gegebenen Bestimmungen passen im höchsten Masse auf ihn, seine jüdischen Zeitgenossen sahen in dem Rabbi aus Galiläa den Propheten, und die christliche Dogmatik hat sich gewöhnt, von seinem prophetischen Amt zu reden. Es mag auch nicht ganz unnötig sein daran zu erinnern in einer Zeit, da man hie und da in unpsychologischer Ueberspannung eines richtigen Gedankens in Gefahr gerät, originale religiöse Vorstellungen Jesu nicht mehr zuzutrauen und ihn wie einen Epigonen des Spätjudentums erscheinen zu lassen.

Allerdings, das Entscheidende liegt hier noch nicht, die Definition reicht nicht aus. Gerade die neuere Theologie, die ja nur Unkenntnis oder Missverständnis gleichsetzen kann mit jenem Rationalismus vor einem Jahrhundert, hat mit besonderem Nachdruck die eine grosse Wirklichkeit der Person Christi selbst zu fassen gelehrt nicht nur als des Propheten, der den Menschen mit höchster eindringlicher Gewalt Gottes Willen verkündigte, damit sie kraft

solcher neugewonnenen Einsicht sichere Tritte tun konnten im vielverschlungenen Leben, sondern als des Herrn, der ihnen erst das Gewissen traf und das Herz abgewann, der sie dann in den Staub zwang, wenn sie ihm in Gehorsam nachfolgen wollten, aus dessen Gestalt endlich mit ihrer unvergleichlichen Mischung von Hoheit und Demut, höchstem Selbstbewusstsein und selbstverleugnender Barmherzigkeit sie das verborgene Antlitz Gottes selbst ansah, so dass sie Gott hatten, wenn sie ihn hatten. „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, niemand den Vater, denn nur der Sohn.“ Indem sich Jesus als den Gottessohn schlechthin bezeichnete in Anlehnung an einen alttestamentlichen Begriff, der seine Parallelen auch im Heidentum hat, die Sünde vergab und das Elend machtvoll hob, rückte er sich aus der Menge der Menschen in die unmittelbare Nähe Gottes; indem er seine Würde doch wieder mit der reinsten Menschlichkeit begründete, brachte er den ewigen Gott dem sündigen schwachen Menschen väterlich verzeihend nahe. Die Person des Propheten wurde seinen Jüngern selbst zur Gottesoffenbarung, damit zum Herrn und König ihres Lebens. Von da aus gewannen erst seine sittlichen Vorschriften die vollste Bedeutung: das Reich, in dem der Wille seines Vaters getan wird, ist sein Reich, und wer in dies Reich eintreten will, gibt dem Herrn dieses Reiches sein Leben und nimmt dafür teil an seinem Leben der Kraft und Herrschaft; so ist es keine Schule, die da entsteht, sondern eine Lebensgemeinschaft, der Familie vergleichbar, da Jesus das Haupt oder der Hausvater ist, die Jünger aber durch ihn Gottes Bürger und Hausgenossen. Zur Regelung dieses ihres neuen Lebens stellte er ihnen Sätze einer sittlichen Reichsordnung auf, eine wirkliche Bergpredigt, in der Höhenluft weht, die höchsten Sitten-

sprüche, die wir kennen, und lehrte sie die Grundlinien eines gesunden Verkehrs mit Gott im Vaterunser, das, Bitte und Bekenntnis zugleich, wahrhaft ökumenischen Charakter hat. Während er so ihrem Leben Inhalt und Ziel gab, setzte sich sein Glaube bei ihnen um in den Glauben an ihn.

Das Letzte ist auch damit noch nicht gesagt. Dass das Reich kommen werde, war allgemein jüdische Erwartung; der Ruf, dass es nahe herbeigekommen sei, hatte schon dem Auftreten Johannes des Täufers die grosse Wirkung verschafft; die Gewissheit, dass es bereits angebrochen ist, im Kommen ist, trägt Jesus in sich und sieht es am beginnenden Sturze der widergöttlichen Mächte bestätigt, deren Ende der grosse Tag bringen wird — aber die widergöttlichen Mächte triumphieren schliesslich. Alle seine Vorschriften waren Erziehung der Seinen für den Eintritt ins Himmelreich: „der wird darin eingehen, der den Willen meines Vaters im Himmel tut.“ Aber dieser Wille des Vaters führte ihn selbst, den Bringer des Reichs, sichtlich ins Leiden statt in den Sieg, und zu neuer und grösster Verschuldung der Menschheit gereichte schliesslich nur sein Auftreten. Damit stellt sich eine dritte Gedankenreihe heraus. So wenig Jesus den grössten der alttestamentlichen Propheten, den zweiten Jesajas, den Propheten des Exils, unseres Wissens im Munde geführt hat, so gewiss muss ihn der Gang seines Lebens und seine Deutung doch gerade mit diesem Propheten zusammengeführt haben. Das Bild des Gottesknechts, der für sein Volk oder gar alle Völker (WELLHAUSEN) leidet, damit um seines stellvertretenden Strafleidens willen Gott allen Gnade für Recht erzeige, ist gewiss der tiefste Zug im altisraelitischen Heilsgemälde, meines Erachtens überhaupt im Alten Testament

— doch auch er nicht völlig ohne Parallele im griechischen Heidentum: „denn — sagt Oedipus in Kolonos (I 5) — eine Seele könnte büßen für die Welt, wenn sie sich ganz im Drange reiner Liebe gibt.“ Aber gerade dieser Zug war dem Messiasbild der Zeit Jesu ganz fremd. Es ist doch sicher, dass Jesus den Gedanken des freiwilligen Opfertodes „zur Erlösung für viele“ nicht nur durch die Tatsache seiner Kreuzigung, der er nach dem Seelenkampf in Gethsemane nicht entflo, verwirklichte, sondern dass er ihn bewusst aufgenommen und ihm bei der letzten Hauptmahlzeit mit seinen Jüngern einen besonderen Ausdruck gegeben hat durch die Beziehung des ihm bevorstehenden Todes auf das alttestamentliche Bundesopfer — ein besseres Opfer, ein vollkommenes, das freiwillige Opfer der Liebe des Menschensohnes für seine Brüder, denen Gott Vergebung und Versöhnung gewähren wird, soweit sie sich hineinziehen lassen in die Gemeinschaft des Sterbenden, aus dankbarer Gegenliebe für die zuerst bewiesene überwältigende Liebe bis ans Ende. Der Prophet und König wird sich selbst zum Priester, zum wahren Hohenpriester, ✓ der nur einmal ins Heiligtum eingeht, indem er sich selbst darbringt.

Die Gedanken streiten miteinander. Die Gefangennahme bricht jäh die Aufrichtung des Reiches ab, und die Schmach des Sklaventodes am Kreuze, dem antiken Galgen, ist das Widerspiel der verheissenen Messias Herrlichkeit. Jesus hatte den Ausgleich in sich gefunden. Der Weg des Todes ist der wahrhaft königliche Weg, nicht nur in dem Sinn, dass er der Weg zur inneren Herrschaft auch über das Leiden, der höchste Triumph individueller Frömmigkeit ist — auch in dem, dass er das Ende der jüdischnationalen Hoffnung ist: der Tempel wird zerstört und das

Reich wird anderen, allen gegeben werden. Das ist der Sieg des Universalismus in der Religion. Wie Jesus den Begriff der Präexistenz, der doch auch einem Plato nicht fremd war, in Höhepunkten seines Lebens auf sich angewendet, wie der Name „Menschensohn“ gemäss Daniel 7, namentlich der Henochliteratur eben diesen Sinn gehabt haben wird, so geht sein Blick über den Tod hinaus: er wird sterben, aber doch leben, sein jetziges Wirken ist nur der niedrige Anfang; als Messiaskönig, wie es die apokalyptischen Seher seines Volkes im Geiste schon geschaut, wird er wiederkommen in den Wolken des Himmels, das Werk zu vollenden in aller Welt und zwar bald. Auch diese Gedanken ziehen durch die feierlichen schweren Worte des letzten Mahles; er gibt den Jüngern die Speisen als das Abbild seines Wesens zur Wegzehrung für ihren nun einsam werdenden Weg: so sollen sie Gemeinschaft halten mit dem Scheidenden und untereinander bis zum grossen Wiedersehen.

So trat das Christentum in die Geschichte als Religion der Offenbarung, der Gottesherrschaft und der Erlösung, in jeder dieser Beziehungen zentral getragen von der Person Jesu und bezogen auf den sittlichen Geist des Menschen, als die Religion der einzelnen Seele und der ganzen Welt, als die Religion der Erfüllung, die das Sehnen der Besten stillte und ihnen Frieden gab mit Gott, und doch immer noch als die Religion der Erwartung, die ihnen die höchsten Ziele steckte, sie darauf verpflichtete und ihre edelsten Kräfte spannte. Es begründete wohl auch eine grossartige einheitliche Anschauung von Gott, Mensch und Welt, die das Letzte an das Erste knüpfte und, das Menschendasein von der Schöpfung durch die Erlösung zur Vollendung verfolgend, ihm einen Sinn gab; es vermittelte wohl Momente

höchster innerer Seligkeit im Bewusstsein eines unverlierbaren tiefsten Besitzes; aber weit mehr, es begründete ein in sich gewisses sittliches Verhältniss zwischen Gott als dem Vater und dem Menschen als seinem Kinde, das schlechthin unüberbietbar erscheinen muss. Wahrlich, eine Frohbotschaft dies Evangelium von der in Christo der Welt schon geschenkten und noch verheissenen freien Gnade Gottes!

Reden wir enthusiastisch davon, so verfehlen wir vielleicht den Ausdruck, aber nicht den Geist der ersten Zeit. Man kann die ganze Periode des Urchristentums die des Enthusiasmus nennen, und ebensoweit reicht sie, als diese Stimmung der Begeisterung reicht. Es ist die Zeit, da der unmittelbare Eindruck des Herrn noch geht, da sein Bild noch eine Grösse ist, die von Mund zu Mund getragen wird, da man solche noch kennt, die ihn selbst gesehen oder doch seine Apostel, da man dem noch am meisten traut, was sich als Widerschein von seinem Angesicht fortgepflanzt hat von Person zu Person, Geschlecht zu Geschlecht, wie noch Papias von Hierapolis tat (um 130), also das 1. Jahrhundert hindurch und in immer schwächerem Grade in der ersten Hälfte des zweiten.

Aus dieser Grundstimmung, die den kräftigsten Beweis für die zündende Macht seiner Person abgibt, erklärt sich das meiste einzelne. Auch die Erzählung von der Auferstehung Christi — ist sie ein Ausfluss jener Begeisterung oder eine Quelle? Soweit Psychologie und geschichtliche Kunde reichen, waren die Jünger durch den Tod ihres Meisters zunächst verstört, verschüchtert, alles andere als begeistert und opferfreudig. Man braucht sich nur zu erinnern, wie sehr diese selben Jünger vorher und später Mühe gehabt haben, sich von nationaljüdischen Hoffnungen

freizumachen, und man wird zu keinem anderen Schlusse kommen, als dass für ihre Begeisterung dieser schmachvolle Tod am Kreuze durch die verhassten Römer ein tödlicher Schlag sein musste, auch wenn uns nicht deutliche geschichtliche Erinnerungen an diese ersten Tage der Verwirrung noch vorlägen, die uns zeigen, dass sie die Probe auf die Kraft ihrer Hoffnung und ihres Vertrauens schlecht bestanden. Auf die tausend Fragen ihres geängstigten Herzens ist ihnen damals eine Antwort geworden, die sie jedenfalls als eine objektive mit solcher Gewissheit hingenommen, dass sie daraus die Bestätigung ihres erschütterten Glaubens und neue, nun weltüberwindende Begeisterung schöpften.

Es ist die Aufgabe der historischen Forschung nicht, zu untersuchen, ob leibliche Auferstehung möglich ist oder nicht, sowenig wie es ihr gegeben ist, den Glauben an die wie immer gefasste Auferstehung zu wecken. Sie wird auch bei dem Zustand unserer Berichte gut tun, auf die Erzählung vom leeren Grabe, mag sie auch zur ältesten Tradition gehören, kein entscheidendes Gewicht zu legen. Aber sie kann konstatieren, dass Petrus und sodann die anderen Jünger Erfahrungen von dem Siege ihres Herrn trotz des Todes und von der Gemeinschaft mit diesem machten, die sie veranlassten, aus Galiläa nach der Hauptstadt zurückzukehren und das abgerissene Werk in der Kraft der Gegenwart Christi neu aufzunehmen. Und das ist weiter unbedingt nötig zum Verständniss des Urchristentums. Was die ersten Christenscharen trägt, ist nicht nur die Rück Erinnerung an des verstorbenen Herren Bild, sondern die Ueberzeugung, dass er lebt, dass er bei ihnen ist bis an der Welt Ende. Der Glaube, dass Jesus auferstanden ist und zur rechten Hand Gottes d. h. als sein Mitregent und

als der König seiner Gemeinde sitzt, durchzieht die ganze Literatur des Neuen Testaments und das ganze Leben der urchristlichen Zeit von dem Pfingsttag an, da diese entflammende Gewissheit zu einem allgemeinen Durchbruch kommt, das Evangelium zugleich erneuert und vollendet und es zu verkünden treibt mit Feuerzungen in der allen Nationen verständlichen Sprache heiliger Begeisterung. An die Geschichten aus dem wunderbaren Leben des Herrn mit ihren sententiösen Spitzen, wie sie im Zeugnis der missionierenden Apostel nun weitergetragen wurden, und an die Sittensprüche und Gleichnisse Jesu, die Logia oder Entolai oder die Didache, wie sie das Leben regelten, fügte die Predigt die ergreifenden Erzählungen von dem wunderbaren Ausgang dieses Lebens und von dem wunderbaren Anfang, d. h. aus der einfacheren Form der evangelischen Verkündigung, wie sie uns vorliegt in dem auf die petrinische Missionspredigt zurückgehenden Markus, wurde die vollere, wie sie dann bei Matthäus und Lukas aufbewahrt wurde.

Alle Prophetie verkürzt die zeitliche Perspektive. Die prophetische Begeisterung der ersten Generationen, die den Herrn gegenwärtig in ihrer Mitte wussten, lebte der Zuversicht, dass der letzte Tag vor der Tür stehe, da der Herr wiederkommt. Niemand weiss freilich die Stunde, auch der Sohn nicht, hatte er selbst gesagt, aber eben deshalb heisst es bereit sein und die Lenden umgürtet zu halten alle Zeit. Der Ruf „Der Herr ist nahe“ geht durch alle Briefe der Apostel, und Paulus erwartete zeitenweise den allgemeinen Schall der Posaune zu erleben, da „wir, die wir leben, mit den auferstandenen Toten in den Wolken entrückt werden, dem Herrn entgegen in die Luft“ (I. Thess. 4 16, I. Kor. 15 51).

Aus eben diesem Enthusiasmus erklärt sich ein weiterer, dem ganzen Urchristentum eigener Zug, die Gleichgültigkeit gegenüber der Formel, dem Buchstaben, der Institution — wozu feste Normen für spätere Geschlechter aufrichten, wenn der Herr vor der Tür ist!

Wohl findet sich, dass christliches Denken in einem Paulus, im 4. Evangelisten, sei es Johannes oder ein Johannesschüler, im anonymen Verfasser des Hebräerbriefes Höhen und Tiefen ermisst, wohl werden Ansätze christlicher Spekulation unternommen, aber es wird nicht der Anspruch erhoben, damit ein Einheitliches, ein System zu geben und allen Gliedern der Gemeinde diese Spitzen denkender Betrachtung, die starke Speise, abzuverlangen; Kindern gehört die Milch — wohl Anfänge von Theologie, aber noch keine Verwechslung von Theologie und Religion. Einen anderen Grund kann niemand legen als Christum den Gekreuzigten, aber was Apollos, Petrus oder Paulus dann darauf bauen als Gottes Diener, das wird dem Endurteil des grossen Werkmeisters aufbehalten sein (I. Kor. 3). Ein jeder steht und fällt auch darin seinem Herrn, und Jesum seinen Herrn heissen kann niemand, ohne durch den heiligen Geist (Röm. 14 14, I. Kor. 12 3). Schon die Auswahl der urchristlichen Literatur, die doch als im wesentlichen zusammenstimmend in einem Kanon vereinigt ist, weist so viel verschiedene Schattierungen auf, dass neuerdings eine ganze Wissenschaft der „neutestamentlichen Theologie“ entstanden ist, die die einzelnen Vorstellungskreise der Autoren untersucht. Nimmt man dazu die ausserkanonische urchristliche Literatur, die ebenfalls in den Gemeinden lange Zeit unbeanstandet gelesen wurde, wie den Clemens, Hermas oder Ignatius, so sieht man die ganze Fülle der Strahlenbrechungen, die von dem einen Lichte

ausging. Man ertrug es, denn man wusste, dass wir hier nur stückweise erkennen und durch einen Spiegel die Wahrheit sehen in einem dunkeln Wort, bald aber von Angesicht zu Angesicht, so wie wir erkannt sind.

Und aus jener Grundstimmung ergibt sich weiter die grosse Indifferenz gegenüber den Institutionen. Man sieht sich vor eine unlösbare Aufgabe gestellt, wenn man für die ersten hundert Jahre ein Bild der Verfassung zeichnen soll, in der die Gemeinden, zumal die heidenchristlichen, lebten: nur verstreute Andeutungen stehen in den Quellen, es interessierte nicht. SOHM hat in seinem grossen Werke über die Geschichte des Kirchenrechts mit Grund diesen geistlichen Charakter der Ekklesia in der ältesten Zeit aufs nachdrücklichste betont. Die Gesamtheit der Gemeinden ist verknüpft nur durch das gemeinsame Band des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; die Verfassung im einzelnen ist nur an einigen Stellen wie Rom über die ersten Anfänge hinaus; die Geistesaristokratie der wandernden Apostel, Propheten und Lehrer in Verbindung mit der Geistesdemokratie der souveränen Gemeinde der Heiligen ist das Charakteristische und Herrschende. Nicht das Amt trägt die Person, sondern durchaus die Person das Amt, und auch wo sich ein ständiges mehrgliedriges Vorsteheramt zur regelmässigen Berufung der Versammlungen, zur geordneten Beschaffung des Abendmahls, zur Liebespflege und Disziplin aus dem Kreise der Aeltesten der Gemeinde herausgebildet hat, ist das Patriarchalische noch nicht abgestreift und sind die Grenzen flüssig und unbestimmt. Fühlten sich diese ersten Christen als Fremdlinge und Gäste auf Erden — wozu Institutionen von fester Dauer!

Aber diese grossartige Indifferenz, die es verhinderte, dass die Gemeinde der „Heiligen“ für die Zukunft auf

Erden sorgte in äusserlicher Weise, hat es gerade veranlasst, dass diese Gemeinde ihre Zukunft sicherte — denn eben dieser Enthusiasmus hat die zusammenhaltende Kraft gebildet und es verhütet, dass die junge Pflanzung der Zugluft der Welt zu früh ausgesetzt wurde. Die theoretische Indifferenz hat zur Kehrseite ein ungemein starkes praktisch-sittliches Interesse. Sich rein zu erhalten von der Welt, Sünde zu meiden, mitten in dem verkehrten Geschlecht zu strahlen wie ein Licht aus der Finsternis — dieser hochgemute sittliche Optimismus, ruhend auf der Gewissheit ewiger Güter und Ziele, geht nicht nur durch unsere kanonische Literatur, vielmehr durch alle Zeugnisse der alten Christenheit, wie denn alle diese Schriften hervorgegangen sind aus der Praxis, vor allem der Mission, eine Literatur praktischer Zwecke. Aber auch noch am Ende der Periode kann die erste christliche Apologie, die wir haben, die des Aristides (ca. 130), dem Kaiser das sittliche Leben der Christen in leuchtenden Farben malen, ohne eine Widerlegung fürchten zu müssen: „Die Christen haben die Befehle ihres Herrn eingegraben in ihre Herzen, — indem sie heilig und gerecht leben, Gott allezeit dank sagend für Speise und Trank und alle Güter — als Leute, die da hoffen, die Verheissung Christi im zukünftigen Leben zu ererben.“ — —

Das sind die allgemeinen Züge des Urchristentums, Züge, die in ihrer rein geistigen Art dies Urchristentum gleichsam aus der Zeit und Geschichte herausheben. Und weil so geschichtslos, erscheinen auch seine klassischen Zeugnisse von ewig gültiger Verbindlichkeit — und deswegen haben wieder viele je und je gemeint, nicht nur die apostolischen Mahnungen, auch die apostolischen Zustände seien schlechthin, buchstäblich und für alle Zeiten muster-

gültig. Das hat noch stets zur Sektenbildung geführt. Auch das apostolische Zeitalter, so geschichtslos es gegenüber den späteren Zeiten erscheint, es hat, wie seine zeitgeschichtlichen Voraussetzungen und Bedingungen, so auch seine inneren Bewegungen und Stufen gehabt.

Es ist ein Verdienst CHR. FERD. BAURS und der Tübinger, in die Geschichte des Urchristentums ein geschichtliches Verständnis hineingetragen und eine Entwicklung aufgewiesen zu haben, indem sie den Gegensatz, der Pauli Leben durchzieht, zwischen Juden- und Heidenchristentum zum Leitthema machten: der Ausgleich zwischen beiden sei dann die katholische Kirche gewesen. Diese Hypothese, die deutlich den Hegelschen Dreiklang von These, Antithese und Synthese verrät, ist in ihrer schroffen Ausprägung überwunden. Die Entwicklung ist weit komplizierter, das Bild reicher.

Man muss einsetzen bereits bei der Predigt Christi. Der universale Kern der Menschheitsreligion erschien in Jesu Verkündigung selbst noch mannigfach eingehüllt in ein nationales Gewand: er war nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, er erklärte wohl, vor die Frage gestellt, nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israels gesandt zu sein. Eben dies Gewand, das er doch von den Schultern streifte, sobald es sich um einen Widerstreit zwischen Kern und Schale handelte, wie in der Frage der Sabbathheiligung, aber auch in der letzten und entscheidenden, der Fassung des Gottesreichs (WERNLE) — eben dies Gewand wurde für das junge Christentum in seinen allerersten Tagen nach dem Sturm, der Jesu Leben ein Ende gemacht, zur schützenden Decke. Die Treue gegen das Gesetz, und das hiess gegen die Nation, musste sie bewahren vor der Vernichtung durch die Stammesgenossen.

Das war eine Aufforderung, auf diese Seite verstärktes Gewicht zu legen und Kern und Schale wieder ganz gleich zu stellen. Die steigende Erkenntnis, dass dann die Perle wieder verloren gehe und man ein neues Gesetz aufrichte, die Erkenntnis, dass Tempel und Tempeldienst durch die Religion der Gnade aufgehoben werde, damit Hand in Hand das Bestreben, die Schale ganz abzustreifen und die reine Menschheitsreligion zu entfalten — das ist die Entwicklung im Urchristentum.

Sie wird bezeichnet und getragen durch eine ganze Skala von Richtungen: auf dem äussersten rechten Flügel die Pharisäer von Jerusalem, die zu dem Kreis der Gläubigen in der Tempelstadt selbst stiessen, dann Jakobus „der Gerechte“, Jesu Bruder, dessen allmähliches Vortreten genau die Steigerung des Judaismus in der Urgemeinde widerspiegelt, dann Petrus und daneben wohl Johannes, die die Linie des Herrn strikt und buchstäblich innehielten, äusserlich sich bindend, innerlich frei vom Gesetz. So fanden die Gedanken schon auf dem Boden des palästinensischen Judentums verschiedene Aufnahme. Nun hat man sich an das zu erinnern, was über das aufgeklärte Judentum der Diaspora gesagt war. Unter den Hellenisten d. h. den griechischen Juden zu Jerusalem hat das Evangelium offenbar rasch Eingang gefunden, und hier verstand schon Stephanus den Herrn geistiger als die Palästinenser. Die Folge war der erste Konflikt, die erste Verfolgung und damit die erste Ausbreitung. Das Evangelium wurde in die Diaspora geworfen, also in den Kanal, von dem zuvor die Rede war, der ganz naturgemäss das Christentum hinaustragen musste in das grosse Meer der griechisch-römischen Welt. In Antiochien, da, wo die erste aus Juden und Griechen gemischte Gemeinde entstand, so dass das Messias-

bekenntnis das verbindende Element, das Neue, Dritte war, ist nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte, das die innere Wahrscheinlichkeit durchaus für sich hat, der Christenname aufgekommen; es ist die zweite Geburtsstunde des Christentums.

Wir kennen längst nicht alle die Männer, die in den Städten des Reiches — denn den Verkehrsadern folgend wanderte die neue Religion von Stadt zu Stadt — zuerst das Evangelium predigten, wir wissen nicht einmal, wer es in der wichtigsten getan, in Rom — aber wir sind mit Recht gewöhnt, an den Namen des Hellenisten Paulus diese Entschränkung des Christentums anzuknüpfen. Warum? einmal sicher, weil wir allein von ihm soviel wissen, aber wir wissen soviel von ihm, weil er unter der Menge gewiss der überragende Geist war und weil er „mehr gearbeitet hat als die anderen alle“, schliesslich weil er den grundsätzlichen Unterschied in aller Schärfe erkannt und den Streit durchgefochten hat, „den Heiden ein Heide“. Es fragt sich, ob man dem ohne Abzug hinzufügen darf: siegreich, denn der Apostelkonvent zu Jerusalem, auf dem ihm Jakobus und die anderen „Säulen“ der Urgemeinde die „Rechte der Gemeinschaft“ nicht weigerten, hatte ein Nachspiel zu Antiochien, dessen Ausgang wir nicht kennen, da der Bericht des Paulus Gal. 2 schrill abbricht, aber in der Folge sehen wir ihn aus seinem alten Gebiete gewichen in die griechische Welt des jonischen Meeres. Liegt hier die Andeutung einer Niederlage, es wurde der Weg zum Sieg. In zehnjähriger Arbeit hat er den Boden des höchsten antiken Kulturlebens dem Evangelium erschlossen. Dann hat er, der Judenchrist, noch einmal den Versuch gemacht, Juden- und Heidenchristentum dadurch innerlich zusammenzubinden, dass er die neuen griechischen Gemeinden durch

ihn eine erste grosse Liebesgabe an die Armen der Muttergemeinde zu Jerusalem bringen liess — vergebene Liebesmüh! Die christlichen Brüder aus den Juden haben nicht die Hand gerührt, als er den Römern überliefert wurde, und sich damit selbst ihr Urteil gesprochen. Das zweite Urteil erging wenige Jahre darauf. Indem sie noch vor dem Falle Jerusalems ihre Heimat verliess, um jenseits des Jordan zu ziehen, indem dann die Stadt des Tempels in Flammen aufging, büsste die Urgemeinde den Boden ein, der ihr allein bleibende Bedeutung hätte sichern können. Das Judenchristentum wurde zu einer absterbenden Grösse.

Aber am Anfang dieser sechziger Jahre war Paulus, der Griechenapostel, nach Rom abgeführt worden, in das Zentrum des griechisch-römischen Lebens. „Ich stehe vor des Kaisers Gericht.“ Die Monarchie trat mit ihrer schützenden Gewalt zwischen die eifernden Vertreter der alten Offenbarungsreligion und den vornehmsten Verkündiger der neuen, die sich aus ihrem Schosse gelöst, zog den letzteren an die Stelle, an der die neue Religion ihre besten Männer brauchte, und führte die Gegnerin, ohne sie zu erkennen, selbst bis an die Schwelle des kaiserlichen Palastes (Phil. 422). Der von Jerusalem nach Rom fahrende Paulus ist wie ein Gleichnis dafür, dass die weitere Entwicklung auf dem Boden des Heidenchristentums sich abspielt und sofort mit den höchsten Einsätzen.

Paulus hatte, so sehr er immer Rabbiner blieb, auch innerlich das Evangelium seinem Weltberufe zugeführt. Völlig gelöst von der nationalen Hülle, erhoben in die Sphäre des „Geistes“, der die Kinder Gottes in allen Völkern sucht und treibt, hat das Evangelium in seiner Verkündigung die Züge einer neuen Weltanschauung angenommen, die den Gebildeten der Zeit eine höhere Gnosis versprach als alle

Philosophie, ohne die Verwertung früherer philosophischer Erkenntnisse auszuschliessen. Aber indem Paulus zugleich das Kreuz in den Mittelpunkt stellte, hat er auch die tiefste religiös-sittliche Fassung des Christentums als der Religion der Versöhnung gelehrt, unbekümmert um die Verständnislosigkeit des griechischen Geistes, dem sie eine Torheit war.

So trat neben das schlichte Zeugnis der Jünger vom Leben und Sterben des Herrn die geistvolle Verarbeitung des christlichen Stoffes im Munde dessen, der sich selbst als die nachgeborene Frucht bezeichnete. Wir dürfen aber das Bild des apostolischen Zeitalters schliessen mit dem Blick auf die geheimnisvolle Persönlichkeit, die am Ende des Zeitalters im 4. Evangelium uns beides in unvergleichlicher Weise vereinigt hinterlassen hat; das Evangelium „nach Johannes“ kann insofern als die Verbindung der beiden vorangegangenen Stufen der Synoptiker und des Paulus gelten, als gerade das menschliche Erdendasein Jesu in die geistigste Auffassung gerückt ist und zum Schauplatz der letzten Entscheidungen in dem grossen Geisteskampfe zwischen Licht und Finsternis wird: die geschichtliche Religion, Gott im „Fleische“ geoffenbart, aber eben dieser Christus der ewige Gott selbst, der allen Zeiten und Menschen gehört, das Ganze eingetaucht in die tiefe Mystik der mit Christo und durch ihn mit Gott eingewordenen Seele, und doch ohne Verzicht auf die gesunde sittliche Einsicht, dass religiöse Wahrheit nur die ist, die man tut.

Das Christentum konnte seinen Lauf durch die Welt beginnen. —

III.

Die Bildung der katholischen Kirche.

Man pflegte früher auf protestantischer Seite zu sagen: auf die Zeit der apostolischen Kirche, die am ersten Pfingstfest ihren Geburtstag hat, folgte die Zeit der katholischen Kirche. Diese erschien dann als eine Entartung, ein Abfall. Die Auffassung hängt zusammen mit dem reformatorischen Bedürfnis, ein ausgeführtes klassisches Urbild zu besitzen, auf das man sich Rom gegenüber für die eigenen praktischen Ideale ebenso fest berufen konnte, wie auf die untrüglichen heiligen Schriften jener Urzeit für die eigene Glaubensstellung. Aber sie ist unrichtig. Es entsteht jetzt überhaupt erst eine christliche Kirche, und diese Kirche entsteht als katholische, oder, anders gewendet, die erste Form, in der die christlichen Gemeinden organisiert wurden, ist die katholische Kirche.

Daraus folgt schon, dass wir ihre Spuren und Ansätze sehr früh aufzusuchen haben, schon in der gleichsam kirchenlosen Zeit des freien Geistes, auch bis in unsere kanonische Literatur hinein. Dabei sind die Bildungen auf judenchristlichem Boden auszuscheiden. Denn mag hier und speziell in Jerusalem sehr rasch eine Organisation entstanden sein, so ist doch 1. zu sagen, dass wir Sicheres fast nicht wissen, 2. dass diese Organisation wie das ganze Judenchristentum in enger Anlehnung an jüdische Formen geschehen sein wird, wie wir das vom späteren Judenchristentum bestimmt hören, 3. dass hier die Entwicklung frühzeitig jäh abgerissen wurde und mit der Verbindung auch der Einfluss auf die Gesamtbewegung vollends aufhören musste. Erst auf heidenchristlichem Boden konnte sich der christ-

liche Geist freier regen und sich auswirken, und hier entsteht nun die Kirche, dem universalen Rahmen entsprechend, als eine allgemeine, mindestens das Reich umspannende, d. h. eine katholische Kirche. In diesem Sinne reden wir nun von ihrer Entstehung.

Zugleich ergibt sich aus dem Gesagten, dass es nicht nur eine unhistorische, sondern auch eine ungerechte Auffassung ist, wenn man die katholische Kirche als eine Entartung oder einen Rückschritt bezeichnet. Gewiss, es berührt uns fast wehmütig, wenn wir aus der Zeit der ersten geistlichen Liebe mit ihrem innerlichen Schwunge in die Zeit der Formeln und Statuten kommen, und es trat ein Moment neuer Erfüllung ein, da sich diese Formeln und Statuten wieder überlebt hatten und eine Kritik von den grundlegenden Gedanken der ersten Stiftung aus gefallen lassen mussten. Aber es war auch zugleich ein Fortschritt. Das eben war die Form, in der das Christentum festen Fuss gewann in der Welt nach Gottes Willen, kein künstliches Gebilde, sondern naturgemäss herausgewachsen aus den Verhältnissen.

Der Prozess erscheint so organisch, dass man versucht ist, die Bemerkung, die JÜLICHER inbezug auf das eine so wichtige Stück in diesem Prozess, die Bildung des Kanons, macht, sie sei wohl auch ohne die Krisis des 2. Jahrhunderts, ohne Gnosis und Montanismus, zu stande gekommen, auf die Bildung der katholischen Kirche überhaupt auszudehnen. Aber abgesehen von dem akademischen Charakter solcher Betrachtungen würde der Anschein erweckt werden, als ob diese Krisis nicht selbst auch ein naturgemässer Ausfluss der Entwicklung gewesen wäre. Als die dritte christliche Generation heraufwuchs, die kaum noch Apostelschüler kannte, und der Herr noch immer ver-

zog, hatte die Stunde für den urchristlichen Enthusiasmus geschlagen, und man stand, menschlich geredet, vor der Alternative: entweder das Christentum zerfloss bei dem Erlahmen der zusammenhaltenden Kräfte, wie so viele andere geistige Bewegungen, oder es umgab sich mit festen Formen und Schranken. Ein Irenäus, der in seiner Jugend den Polykarpus gekannt, der wiederum zu des Johannes Füßen gesessen hatte, reicht bei langgestreckten Generationen — Johannes und Polykarp erlangten ein hohes Greisenalter — noch in die apostolische Zeit, und doch ist er der besondere Zeuge der sich bildenden Kirche mit ihrem den Enthusiasmus ablösenden Prinzip der Tradition. Die innere Krisis, in die etwa die dritte Generation hineingeführt wurde, war jedenfalls das Mittel, um die Kirchenbildung herbeizuführen, und bestimmte die Art und Weise, wie sie geschah.

Hier liegen die Wurzeln des Katholizismus, der am Anfang des 3. Jahrhunderts in den Grundzügen fertig ist, wie sie uns noch heute aus dem geschlossenen Bau unserer sog. Schwester-, richtiger unserer Mutterkirche, anschauen. Es ist darum ein grosser Fortschritt gewesen, als die Forschung dies Problem der Entstehung der katholischen Kirche als ein Hauptproblem der Kirchengeschichte überhaupt erkannte, und es ist ein bleibendes Verdienst ALBRECHT RITSCHLS, der Forschung hier über BAUR hinaus neue Wege gewiesen zu haben. Und die Bedeutung AD. HARNACKS wie — in engeren Grenzen — TH. ZAHNS beruht zu einem wesentlichen Teil darauf, dass sie jene Zeit der Krisis zum Gegenstand ihrer speziellen Forschung gemacht haben, nicht ohne sich bei entgegengesetzten Ausgangspunkten in mehr als einer Beziehung genähert zu haben. Des ersteren „Texte und Untersuchungen“ sind

recht eigentlich gestiftet, um hinter das Problem zu kommen, und es würde ein grosser Fehler sein, wenn man meinte, die Lernenden unserer Tage könnten sich von einer Stellungnahme zu den hier angeregten Fragen einer fernen Zeit entbinden. Denn tatsächlich handelt es sich dabei um eine erneute Prüfung, wie weit die Grundlagen unseres eigenen Glaubens bereits als katholisch zu beurteilen sind. —

Man erkennt sofort, von wie grosser Wichtigkeit es wäre, wenn wir namentlich von der Zeit, die der Krisis vorausgeht, also der Zeit der sog. apostolischen Väter, ein genaueres Bild zeichnen könnten. Gewisse Grundzüge kann man doch herausstellen. Zunächst ein Negatives.

Wir hoben zum Schluss der letzten Betrachtung die Bedeutung des Paulus stark hervor. Aber ebenso falsch wie es war mit den Tübingern zu sagen, das Judenchristentum war Petrus, wäre es nun zu sagen, das Heidenchristentum war Paulus. Das Bild, das wir aus den paulinischen Briefen gewinnen, ist unschätzbar für unsere Kenntnis gewisser griechischer Gemeinden in den ersten Jahren nach der Gründung, noch wertvoller für unsere Kenntnis des grossartigen Charakters dessen, der sie geschrieben und zu einem so sprechenden Zeugnis seines Innenlebens gemacht hat. Allein als man anfang nachzufragen, wie etwa das Christentum in den Gemeinden nichtpaulinischer Stiftung, also etwa Rom oder Alexandrien, ausgesehen, ob nicht neben Paulus noch eine andere Weise Christum zu predigen sich geltend gemacht habe, wie weit nach Paulus' Tod sich paulinischer Geist noch herrschend gezeigt habe, ja wie weit nach des Apostels eigenen Andeutungen die Gemeinden seiner eigenen Stiftung seinen Geist verstanden haben — da konnte die Antwort nur sein: über dem „Paulinismus“, wie wir ihn heute aus seinen Zeugnissen verstehen, mit

seinem Gegensatz gegen das Gesetz, seiner Sünden- und Gnadenlehre, seiner Kreuzestheologie — ist die grosse Heidenkirche nicht aufgebaut worden. Vor ihm, neben ihm und nach ihm sind Einflüsse an den Hauptzentren, wie Rom und Alexandrien, massgebend gewesen, die seiner spezifischen Weise entgegenwirkten. Also auch in dieser Form kann es nicht gelten: die Heidenkirche ist, insofern sie vom Paulinismus zum Katholizismus abfiel, eine Entartung. Die Heidenkirche hat den Paulinismus überhaupt nur in ganz bestimmten Grenzen sich angeeignet. Man hat den Bruch mit dem Judentum wohl angenommen, aber die positive Seite nicht verstanden.

HARNACK nennt in seiner Dogmengeschichte die Zeit der apostolischen Väter die vorkatholische Vorstufe. Bezeichnet er dann weiter die Katholisierung des Christentums mit einem kurzen Ausdruck als eine Hellenisierung, so folgt daraus, dass schon vor der Krisis sich die Ansätze zu dieser Hellenisierung zeigen. Man muss aber noch mehr sagen. Soweit uns die geringen Trümmer der urchristlichen Literatur ein Urteil über den in den Hauptgemeinden lebenden Glauben gestatten, kann es nur dahin lauten, dass die Christen aus den Heiden von Anfang an Gefahr liefen, das Evangelium zu hellenisieren, wie die Judenchristen zu judaisieren, oder mit anderen Worten nur dasjenige aufzunehmen oder doch nur dasjenige zu betonen, was auf ihre Fragen und ihr Sehnen, wie wir es unter den Voraussetzungen des Christentums kennen lernten, eine Antwort war. Wie dort, auf jüdischem Boden, das Verhältnis zum nationalen Gesetz und zum nationalen Messiasglauben die Hauptfragen waren, von denen aus man das Evangelium zugunsten einer judaistischen Auffassung verschob, so waren es hier auf heidnischem Boden vor allem das Streben nach

einer reineren Gottesoffenbarung, nach einem Monotheismus gegenüber dem sich mehrenden Göttergewimmel, und das Streben nach einer reineren individuellen Sittlichkeit als Gebot jenes höchsten Gottes zusammen mit der Versicherung jenseitiger Vergeltung. Beides hatte für sie der Sicherheit entbehrt, beides war ihnen mit einer auf Offenbarung gegründeten Sicherheit entgegengetreten im hellenistischen Judentum, beides musste denen, die sich so bereits mit gläubigem Verlangen um die Synagogen der Diaspora geschart hatten, mit erhöhter und überwältigender Sicherheit entgegengetreten in der Predigt von Christus, die auf eben diesem Wege von den Juden und den Synagogen her zu ihnen getragen wurde: Christus hatte den einen verborgenen Gott offenbar und gewiss gemacht und ein vollendetes, den Mosaismus noch übertreffendes neues Gesetz als der grosse Sittenlehrer der Menschen verkündigt, so dass er im engsten Zusammenhange damit zugleich als der zukünftige Richter und Vergelter Gottes erscheint.

Man mag in der auf heidenchristlichem Boden bis ca. 140 entstandenen Literatur, bei Clemens, Barnabas, Ignatius Paulinisches und Johanneisches genug nachweisen, man mag die Entstehung oder Ueberarbeitung einer deutero-paulinischen Literatur (Pastoralbriefe) bis ins 2. Jahrhundert fortgesetzt denken — zieht man die Summe, so kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, dass im allgemeinen der Schwerpunkt auf den zwei Gedanken/der Offenbarung des Unbekannten und ²/der Empfehlung des neuen Gesetzes ruht, denen gegenüber der Gedanke/der Erlösung von Sünde und Schuld durch die freie im Glauben zu ergreifende Gnade Gottes zurücktritt. Geht man dem auf den Grund, so finden wir letztlich den heidnischen Intellektualismus und Moralismus darin zutage treten, der aber zugleich

seine Stärkung aus dem Mosaismus gezogen hatte. Kein Wunder, dass dabei die Aehnlichkeit mit dem früheren Hellenismus der jüdischen Alexandriner frappant wird, kein Wunder auch, dass bei einigen Schriftstücken das kritische Urteil schwankt, ob der Moralismus, der darin zutage tritt, auf das jüdische Gesetz oder auf die Moralphilosophie der Heiden zurückgeht (Jakobus, Hermas). Die richtige Antwort wird vielleicht sein: auf beide.

Wo aber das fromme Gemüt des Griechen doch vornehmlich diesen Ton, dass das Evangelium dem Menschen Erlösung bringen wolle, heraushörte und festhielt (Ignatius), da war es nicht mehr vorwiegend die Erlösung in dem sittlichen Sinn der Versöhnung, sondern dem physischen der Befreiung von der Vergänglichkeit und vom Todesverderben: d. h. der ästhetische Sinn empfand die Gebundenheit im Sinnlichen mit besonderer Schwere, und das wachsende Todesgrauen der alternden Welt kam hinzu. Was man unvollkommen im heidnischen Mysterienkult bisher gefunden, die Versetzung in das Leben der Unsterblichkeit an der Hand eines göttlichen Seelenleiters, dies leistete nun vollkommen das Mysterium der Erlösung in Christo. Der Römer und Grieche war eben kein Jude, und die lange sittlich-religiöse Erziehung, die das Volk Gottes unter seinen Propheten durchgemacht hatte, fehlte ihm, damit jene tiefe Sehnsucht, die für wichtiger als alle Befriedigung der Erkenntnis und auch als die Befreiung vom „Leibe dieses Todes“ das Freiwerden von unserer Sünde und die Aufrichtung eines Willensverhältnisses zu Gott hält, an eine Selbsterlösung nicht mehr glaubt und von einem Gefühlsrausch sich nicht blenden lässt.

Das ist alles noch keine Theologie, die Glaubensvorstellungen sind so flüssig wie die Formen des Gottes-

dienstes und der Verfassung, aber es sind Grundzüge der Gesinnung, der Frömmigkeit, durch die letztlich das ganze Wesen einer geistigen Gemeinschaft, auch ihre Denk-arbeit, bestimmt wird. Aus ihnen sind schliesslich emporgewachsen der falsche intellektualistische Glaubensbegriff, der das Fürwahrhalten an die Stelle des Vertrauens setzt, aus ihnen/der moralistische Wahn vom freien Willen, der sich die Gottgemeinschaft verdienen kann, wenn er sich nur rechte Mühe gibt, aus ihnen/die ästhetische Fassung der Religion, die das mystische Gefühlserlebnis für den wahren Erweis der Gottgemeinschaft hält — aus ihnen auch der falsche Kirchenbegriff, der das alles verarbeitet und umfasst, eine Anstalt in die Welt hineinbaut, die den verborgenen Gott ganz offenbar macht und zu sinnlichem Genuss darbietet, dann aber doch den Menschen auf die eigene Kraft verweist zur Erlangung dauernder Gemeinschaft mit ihm. — —

Es ist klar, dass eine so gestimmte Frömmigkeit nicht die Tendenz haben konnte, sich mit einer einzelnen apostolischen Autorität zu decken, paulinisch, petrinisch, johanneisch zu sein. Man hat deshalb wohl von einem gegenüber diesen ausgeprägten Typen neutralisierten Christentum geredet, das diese einzelnen Typen miteinander und mit den eigenen mitgebrachten Anschauungen ausglich und das allgemein Apostolische, wie man es verstand, heraushob: das Allgemeine, d. h. „Katholische“, erschien als die Wahrheit, die festzuhalten sei.

Festzuhalten! Denn schon war die Gefahr da, dass auch dieser Besitz den Händen der Christen entglitt. Verfolgt man den vorgeführten Prozess weiter und erwägt man, dass eine solche Verflachung und Umdeutung des Evangeliums in einer Zeit vor sich ging, da doch noch das

Zeugnis des Geistes in der Kirche kräftig war — wie sehr musste die Gefahr einer vollständigen Hellenisierung wachsen, sobald der Enthusiasmus die Christen nicht mehr zusammen und von der Welt fern hielt! Der Augenblick musste kommen, wo diese christliche Gedankenwelt an die geistige Bewegung der Zeit überhaupt rührte, beide aufeinander aufmerksam wurden und der allgemeine religionsgeschichtliche Prozess, von dem die Rede war, sich anschickte, auch das Christentum an sich und in sich hineinzuziehen. Das musste dann eine „akute Hellenisierung“ werden, wie HARNACK gut sagt, wobei daran zu erinnern ist, dass unter Hellenismus schon eine Mischung von Griechischem und Orientalischem zu verstehen ist. Diese akute Hellenisierung ist die Gnosis.

Wir brauchen uns hier auf diese in allen Farben schillernde Seifenblase nicht näher einzulassen. Es genügt zu sagen, dass die Gnostiker Männer waren, die in der Weise von Mysterienvereinen innerhalb der Gemeinden engere Gemeinschaften gründeten zur Mitteilung höherer Weisheit, und dass diese bestand in verschiedenen Mischungen der orientalisch-griechischen Religionsphilosophie mit der christlich-jüdischen Offenbarungsgeschichte. Dabei wird die Geschichte aufgelöst in Begriffe und die Spekulation wiederum in Geschichte gekleidet, so dass der Eindruck grosser, zum Teil erhabener Begriffsdichtungen entsteht. Gemeinsam ist ihnen allen ein dramatischer Zug, der auf die dualistische Grundlage der heidnischen, namentlich orientalischen Religionsphilosophie deutet und dem zufolge überall der Schöpfergott als ein niedrigerer getrennt wird von dem mit dem höchsten verborgenen Gott engverbundenen Erlösergott. So kommt zugleich der gesamte historische Boden des Christentums, der organische Zusammenhang mit dem Buche von

der Schöpfung, dem Alten Testament, und dem Volke Israel ins Schwanken. Der praktische Weg zur Teilnahme an der Erlösung, die Ethik, konnte bei solcher Einschätzung des Leibeslebens nur Befreiung des Geistes aus der Materie durch Askese sein, wenn nicht, was sicher weit seltener der Fall war, durch libertinistische Nichtachtung der sittlichen Ordnungen.

Demgegenüber sind drei Wege eingeschlagen worden, den Zusammenhang des Christentums mit seinem Ursprung und seinen Charakter als einer historischen Religion zu retten.

Zuerst vertrat Marcion aus Pontus (ca. 140) die Ueberzeugung, dass man sich allerdings einlassen müsse auf die gnostische Spekulation, aber nur, weil er in ihr eine Stütze für seinen Paulinismus fand. Er wenigstens hatte vom Geiste des grossen Apostels einen echten Hauch verspürt und eben deshalb auch erkannt, dass die grosse Kirche, wie sie sich nun entwickelte, vom Paulinismus sich weit entfernte, ein vergeistigter Mosaismus sei, eine gewissgemachte griechische Moralphilosophie, eine „Versicherungsanstalt für die Gedanken Platos“. Aber um diese chronische Erkrankung aufzuhalten, förderte er die akute, schob seiner religiösen Reform eine gnostisch-dualistische Spekulation unter und galt der Kirche mit Recht als der besondere „Lästerer des Schöpfers“. Dass er die paulinische Literatur für die Gesamtkirche gerettet, ist schliesslich sein vornehmstes Verdienst geblieben.

Auf der anderen Seite trat nicht lange nach der Mitte des 2. Jahrhunderts der Phrygier Montanus auf und wollte den ganzen Prozess der Ernüchterung und des Einlebens in die Welt aufhalten, indem er die alten Ideale der weltflüchtigen enthusiastischen Gemeinde noch einmal

unter den Schrecken der Marc Aurelschen Verfolgung durch seine neue Prophetie und die Verkündigung des nahenden Endes belebte. Aber schon war die Zeit vorbei, er musste, um die alten Ideale zu retten, sie im grunde zertrümmern: die apostolische Prophetie meistert er durch die eigene, das Zeitalter des Enthusiasmus wird erst jetzt vollendet durch den Eintritt des Zeitalters des „Trösters“, der in den johanneischen Abschiedsreden verheissen war. So wurde man auch hier, nur auf andere Weise, ungeschichtlich, ein Prototypus für alle folgenden schwarmgeistigen Bewegungen der Kirche, deren Kennzeichen stets der Mangel an geschichtlichem Sinn ist.

Indem die Christenheit in ihren Hauptgemeinden von Ost und West Marcion und Montan, jene Reform wie diese Reaktion, zurückwies, hat sie die schwersten Verluste erlitten, aber sie ist gerettet worden: indem sie jenen ausschied, erklärte sie zugleich, nicht paulinisch sein zu wollen, indem sie diesen ausschied, erklärte sie, brechen zu wollen mit dem alten Ideal einer Gemeinde der Gläubigen und Heiligen. Aber der dritte Weg, den die Christenheit im grossen, die „katholische“ Christenheit, einschlug, führte doch zu dem wichtigen Resultat, den Zusammenhang mit dem Ursprung und damit die Möglichkeit späterer Selbstkorrektur zu retten.

Die Aufrichtung festerer Schranken und Definitionen geschah nicht ohne Zutun hervorragender Personen, wie Hegesipp (um 160), Dionysius von Korinth (um 170), namentlich Irenäus von Lyon (um 180), aber diese Männer waren gleichsam nur das Auge und der Mund des allgemeinchristlichen Bewusstseins. Sie brachten es zur Klarheit, aber geschaffen haben sie es nicht. Vielmehr fassen die Formeln und Normen nur, was sich im einzelnen und

im ganzen bereits als Kampf- und als Erbauungsmittel hin und her bewährt hatte. Genauer: die Lehrpunkte, die sich als gemeinchristliches Gut durch den liturgischen Gebrauch bei der Taufe in vielen oder doch führenden Gemeinden erwiesen hatten, erschienen als die allgemeine apostolische Tradition, das „Apostolicum“ schlechthin; die Leseschriften, die in vielen oder doch führenden Gemeinden seit lange zur Erbauung gedient hatten, zusammengebunden, so dass ein voller Chor apostolischer Autoritäten, katholischer Evangelien und Briefe, erscholl, schienen in sich die Gewähr des echten Zusammenhangs mit den ersten Anfängen der Gemeinde zu tragen; endlich aber, blieb ein Zweifel, so hatte man ein äusserliches Mittel, diesen Zusammenhang zu erweisen, an den Bischöfen, deren Reihe in den von Aposteln gegründeten Gemeinden direkt auf den ersten Ursprung zurückgeführt ward und deren monarchische Leitung in den Jahren des inneren und äusseren Kampfes sich als das rechte Mittel erwiesen hatte, die apostolische Kunde zu erhalten von Geschlecht zu Geschlecht.

Auf diesen drei Fundamenten, Glaubensregel, Kanon und Bischofsamt, steht vornehmlich die junge Kirche, wie schon einmal gesagt, unser aller, nicht bloss der Katholiken Mutter. Wer will behaupten, dass da nicht Gottes Geist im Spiele war? Und wer, dass da nicht menschlicher Irrtum unterliefe? Bei der Wichtigkeit der Sache noch ein Wort über das einzelne.

Man wird gut tun, die Entstehung des monarchischen Episkopats voranzustellen. Er ist nicht nur als Bürge der Glaubensregel zu verstehen — das ist einseitig dogmengeschichtliche Orientierung — sondern verdankt der gesamten Situation der Kirche in dieser Zeit der Krisis und der inneren Folgerichtigkeit der Entwicklung seine Entstehung.

Wir sprachen von der Gleichgültigkeit der ältesten Zeiten gegenüber den Fragen der Verfassung und von der Schwierigkeit sich ein Bild zu machen. Doch lässt sich erkennen, dass vom Ende des 1. Jahrhunderts und am Anfang des 2. auch in der Heidenkirche die Formen fester werden. Das ständige Vorsteheramt gewinnt an Bedeutung gegenüber den freien Vertretern der Mission, den Aposteln und Propheten, und wird aus einem Dienst an der souveränen Gemeinde zu einem aristokratischen Kollegium über der Gemeinde, die um ihre demokratische Herrschaft hie und da im Bunde mit den alten Autoritäten einen vergeblichen Kampf führt. Mit dem häufigeren Missbrauch der alten freien Aemter, der seinerseits auf das Erlahmen der inneren Kraft deutet, musste den mit dem Gottesdienst wie der Gemeindeleitung betrauten Presbytern oder Episkopen — das ist ursprünglich identisch — denen Diakonen dienend zur Seite standen, je mehr und mehr auch die regelmässige und eben damit die wirksamste Vertretung der Lehre zufallen. Schon der Verfasser des römischen Gemeindeschreibens, das den Namen des Clemens trägt, sieht am Ende des 1. Jahrhunderts in dem geordneten Amt Nachfolger der Apostel, und in den Pastoralbriefen haben wir die Andeutung der Ordination. Es leuchtet aber ein, dass in der nun beginnenden Periode innerer und äusserer Kämpfe der Vorsitz im Presbyterkolleg nicht ohne Gefahr wechseln konnte, und dass es vorteilhaft war, wenn sich in dieser Funktion eine gewisse Kontinuität der Uebung bildete. Aus dem ständigen Vorsitzenden des aristokratischen Presbyterkollegs ist dann wahrscheinlich allmählich der eine Vorsteher der Gemeinde geworden, hat den Namen Episkopos, Bischof, allein auf sich gezogen, schliesslich sich über Presbyter und Gemeinde als Monarch erhoben. Aber

noch Irenäus von Lyon und Clemens von Alexandrien nennen 180—200 auch die Bischöfe gelegentlich Presbyter.

Zuerst tritt uns der monarchische Episkopat in Kleinasien, wo überhaupt diese Entwicklung rascher vor sich gegangen zu sein scheint, in den Briefen des zum Märtyrertode nach Rom reisenden Ignatius von Antiochien (ca. 110) entgegen und zwar von ihm mit hohem Enthusiasmus begrüßt; ein neuer Enthusiasmus, des Amtes, ist im Entstehen. Was man früher von dem unmittelbaren Zeugnis der geistesmächtigen Apostel und Propheten erwartete, das Wort von Gott, die Stellvertretung Christi, das leistet nach Ignatius der Bischof: wer ihm widerstrebt, widerstrebt Gott; er ist Repräsentant und Bürge der Einheit der Gemeinde; da wo der Bischof ist, ist die Menge, wie da, wo Christus, die allgemeine Kirche ist — in diesem Zusammenhange (ad Smyrn. 8) taucht für unser Auge zum ersten Male der Ausdruck „katholische Kirche“ auf. Man sieht deutlich, es ist namentlich die Gefahr der inneren Zersplitterung in vielerlei Meinungen, der Separation, die zu solchem Hymnus auf die offenbar neue Verfassungsform führt. Vorboten der Gnosis machen sich geltend. Die Bedeutung, die diese allgemeine, die ganze Kirche von Ost nach West, von Syrien über Rom bis Gallien durchziehende Bewegung auch für den Ausgleich und damit eine allgemeine Verfassungsentwicklung gewinnen musste, erhellt schon hier.

Von besonderer Wichtigkeit war, dass die gnostischen Konventikel sich für ihre Geheimlehre auch auf apostolische Traditionen beriefen, verborgene, aber darum für besonders wertvoll gehaltene. Demgegenüber erwachte das Bedürfnis, die Verbindung mit der Urzeit völlig zweifelsfrei zu machen und damit den Gang der echten Ueberlieferung für immer sicher zu stellen. Man erkennt sofort, wie sehr dies Be-

dürfnis der Ausbildung eines monarchischen Bischofsamtes da, wo es noch nicht bestand, zugute kommen musste, und welchen Zuwachs an Autorität es für die Stellung des Bischofs bedeutete, wo in seinen Händen bereits die Leitung der Kirche und namentlich die Lehre lag. Nun brauchte man nur die Successionslisten von der Gegenwart bis auf die apostolische Ursprungszeit hinaufzuführen, um eine deutliche, allen erkennbare Linie echter Tradition herzustellen. Die Fiktion, dass die zwölf Apostel überall von Anfang an Bischöfe eingesetzt hätten, die man samt ihren Nachfolgern namhaft machen könne, dass diese Verfassungsform also die ursprüngliche sei, ist die erste grosse und folgenreiche Geschichtskorrektur gewesen, die sich die werdende katholische Kirche zu schulden kommen liess. Dann musste, aber konnte man nun auch die Bedeutung der bischöflichen Lehrfunktion bis zu der Behauptung steigern, dass darin sich dieselbe sichere Gnadengabe der Wahrheit äussere, wie bei den Aposteln selbst, denen der Herr seinen heiligen Geist gab (Joh. 21), sich also in dem Bischöfe der der Gemeinde verheissene Geistbesitz gleichsam sammle und seinen persönlichen Träger habe.

Zieht man in Betracht, wie auch im Kampf mit der die Gemeinde umgebenden ungläubigen Welt die straffe Zusammenfassung der Kräfte in einer einheitlichen Führung, die sichere und bewährte Leitung eines ständigen Hauptes sich durchaus empfehlen musste, bedenkt man die Gleichmässigkeit dieses Motivs und die Allgemeinheit der inneren, gnostischen Gefahr, erwägt man endlich, wie der Gedanke der apostolischen Nachfolge des Bischofsamtes, einmal gefasst, notwendig von Gemeinde zu Gemeinde springen musste, so kann es nur natürlich erscheinen, dass um die Mitte des Jahrhunderts sich überall das einheitliche Bischofs-

amt durchgesetzt hat, auch in Rom, wo zur Zeit des Ignatius diese Entwicklung noch nicht stattgefunden hatte. Damit war die Grundeinheit der Kirche geschaffen: die Einzelgemeinde repräsentiert durch ihren Bischof, eine deutliche empirische Grösse.

Aber so sehr auch das Auge, das über das Reich schweifte, nunmehr auf das überraschende Bild gleichmässig organisierter Christengemeinden traf, das Bild war doch nicht ohne sehr bedeutungsvolle Unterschiede. Denn ob schon alle diese Gemeinden in den zwölf Aposteln — man sieht, dass Paulus neben den zwölf in unsicherer Stellung schwebt — und durch ihre Lehre hindurch in der Lehre des Herrn selbst ihre ideale Einheit hatten — man vergleiche die doppelte Ueberschrift der „Apostellehre“ — nicht alle konnten doch als unmittelbar apostolische Gründungen angesehen werden. Die „apostolischen Mutterkirchen“, an ihrer Spitze im Westen Rom, wo man auf Petrus und Paulus die Tradition zurückführen konnte, mussten von führender Bedeutung werden, wie in ihnen sicher die ganze Gedankenreihe ihre Ausbildung erfahren hat. Hier haben dann später zu verfolgende überaus wichtige Folgerungen eingesetzt.

Nachdem einmal diese Stufe erreicht war, musste ein weiterer Austausch, eine weitere „Katholisierung“ des christlichen Lebens, auch des inneren, die Entstehung von Gesamtinstitutionen rasch vor sich gehen. Die Entwicklung der katholischen Kirche vollzieht sich von da ab in steigender Progression.

Es ist kein Zweifel, dass diese einheitliche Organisation bereits eine Voraussetzung ist für den Prozess, dem nun noch ein Wort zu widmen ist, die Erhebung dessen, was in den einzelnen und namentlich den führenden Ge-

4*

meinden als bei der Taufe bekannter Gemeinglaube lebte, zur Glaubensrichtschnur für die ganze Kirche und die Erhebung dessen, was in den führenden Gemeinden als hauptsächliche Erbauungsliteratur neben dem Alten Testament sich eingebürgert hatte, zu einem für die ganze Kirche gültigen neuen Kanon heiliger Schriften.

Und zwar ist zur Glaubensregel, die der ganzen Christenheit gelten, also katholisch sein sollte, dasjenige Taufbekenntnis erhoben worden, das Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom nachweisbar, somit vorher — wie lange vorher, steht dahin — entstanden und mit unserem heutigen Apostolikum im wesentlichen identisch ist. Ob dieses Vorstufen gehabt hat, ob, wie TH. ZAHN meint, eine ältere Stufe desselben im Orient zu vermuten oder ob, wie jetzt A. HARNACK ähnlich meint, als eine Hauptquelle ein aus dem Orient stammendes christologisches Lehrstück anzusehen sei, das mit unserem zweiten Artikel blutsverwandt war, wissen wir nicht sicher. Es ist sogar bestritten worden, dass es von Anfang an dreiteilig über dem Taufbefehl Mt. 28 19 aufgebaut sei. Genug, dass unter den Glaubenskämpfen, die in Rom durch den Einfluss der beiden gnostischen Schulhäupter Marcion und Valentin zwischen 130 und 150 ausbrachen, das Taufbekenntnis zunächst in Rom selbst die Bedeutung einer Parole im Kampf oder eines „Symbols“ erhielt, dann aber bei der Stellung gerade dieser *ecclesia apostolica*, deren Bischofsliste mit Petrus begann, für die abendländischen Provinzen. Von der Welthauptstadt war man gewohnt, die Edikte des Kaisers zu erhalten, gern nahm man von hier ein kurzes, fassliches Gesetz des Glaubens, das gleich einem Fahneneid die Verpflichtung auf den König der Könige enthielt. Um 200 hat das Abendland das römische Symbol rezipiert, nicht in ängst-

licher Bindung an den Wortlaut, sondern mit Abwandlungen je nach den verschiedenen Verhältnissen der einzelnen Kirchen. Strittig ist die Stellung der orientalischen Kirchen. Es muss uns vorläufig genügen, dass auch hier seit dem 2. Jahrhundert ein fester Kern dessen vorhanden ist, was als apostolische Ueberlieferung mit der abendländischen übereinstimmend gilt. Aber die Schale um diesen festen Kern ist noch weit flüssiger als im Westen.

Aehnlich ist es mit der Entstehung des Kanons gegangen. Auch hier ist die frühere Stufe, da man in den einzelnen Provinzen und Hauptgemeinden Sammlungen der geläufigsten Erbauungsschriften veranstaltet hat, zu unterscheiden von der späteren, da man ein solches Verzeichnis zur massgebenden Norm für alle rechten Christen in allen Gemeinden erklärte. Dadurch, dass man diese Stufen nicht auseinandergehalten hat, dass die einen Forscher, die den Kanon möglichst hinaufdatieren, vorzugsweise sich auf Daten der ersten Stufe, die anderen, die ihn später ansetzen, sich vorzugsweise auf solche der zweiten Stufe berufen, beide mit einem gewissen Recht, ist die Debatte vielfach verwirrt worden.

Sobald und im selben Masse als das Vertrauen zur mündlichen Ueberlieferung in der zweiten und dritten Generation schwächer wurde, musste das literarische Bedürfnis steigen. Während ursprünglich neben der Lektüre des Alten Testaments als Gegenstand der Erbauung nur die lebendige Frohbotschaft vom Herrn trat, kommen nun die schriftlichen „Erinnerungen der Apostel“ in Geltung, und auf sie geht der Name Evangelium über: die Propheten des Alten Bundes, die den Herrn vorausgesagt, die Apostel des Neuen, die ihn verkündet, kommen dadurch schon auf eine Fläche. Dazu tritt als ein zweiter Keim des neuen

Kanons die neutestamentliche Prophetie als Anhang der alttestamentlichen, in der Apokalypse des Johannes, und endlich als ein dritter die frühzeitig angelegte Sammlung der Paulusbriefe, die in den Gemeinden paulinischer Stiftung hohes Ansehen genossen und im Gottesdienst zur Verlesung kamen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass zur Zeit des Ignatius (ca. 110) die Gemeinde zu Antiochien, zur Zeit des Polykarp (ca. 120—150) die zu Smyrna, zur Zeit Justins (150) die zu Ephesus und Rom ihre für sie massgebenden Schriftensammlungen und nicht seit gestern besaßen. Nur so erklärt sich auch, dass die bereits andere Gedankengänge einschlagende Kirche doch diesen relativ ältesten und echten literarischen Schatz bewahrt hat.

Sind diese Dinge von den einen nicht ausreichend in Rechnung gezogen, so gehen die anderen sicher zu weit, wenn sie meinen, bereits am Ende des 1. Jahrhunderts sei unser Kanon als allgemeine kirchliche Norm in der Hauptsache fertig gewesen. Die Freiheit der Benutzung ausserkanonischer Schriften bei den apostolischen Vätern, die ganze Bewegung des Montanismus, der von neuer Prophetie leben will, wäre bei einer bereits vollzogenen Kanonbildung unverständlich. Noch um 160 macht der Apologet Tatian aus unseren vier Evangelien ein fünftes, die erste Evangelienharmonie, und eben diese, in die gelegentlich auch nichtkanonische Züge aufgenommen sind, gewinnt in Ostsyrien bis ins 4. und 5. Jahrhundert die eigentliche Geltung. Vielmehr ist auch hier mit dem Kampf gegen Gnosis und Montanismus, mit der inneren Krisis erst die Wendung eingetreten und in enger Anlehnung an das nun allenthalben entstandene monarchische Bischofsamt der Ausgleich der Sammlungen und die Erhebung zu einer gemeinkirchlichen Richtschnur, d. h. einem „Kanon“ erfolgt.

Und zwar ist hier offenbar der oben schon angedeutete Vorgang des paulinisierten Gnostikers Marcion entscheidend gewesen. Die Gnostiker beriefen sich überhaupt nicht nur auf mündliche Geheimtradition, sondern setzten sich auch mit der vorhandenen apostolischen Literatur auseinander, schnitten sie zurecht, kompilierten sie und fügten ihnen ihre eigenen Produkte hinzu. So hat Valentin für die über die ganze Kirche verbreiteten Anhänger seiner Lehren wahrscheinlich eine Sammlung von kanonischem Ansehen gehabt, so hat namentlich eben Marcion einen einseitig paulinischen Kanon für seine gleichfalls über das ganze Reich sich erstreckende Gemeinschaft zusammengestellt, aus dem bloss paulinisch gefärbten Evangelium des Lukas, aus den Paulusbriefen, diese alle zurechtgeschnitten, und aus seinen eigenen „Antithesen“. Fortan konnte man Paulus auch in der Grosskirche nicht mehr fallen lassen, aber um diesen einen apostolischen Typus, der nicht einmal recht verstanden war, auszugleichen, musste man z. B. gerade in Rom, wo neben Valentin Marcion sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte, die Sammlung nach der Seite abrunden, die das Allgemeine der Verkündigung und das Allgemeingut der Kirche zum Ausdruck brachten: neben dem lukanischen Evangelium mussten die drei anderen ihre Stelle haben, die Apostelgeschichte, die Paulus und Petrus in friedlichem Vereine darstellt, taucht jetzt und sofort mit autoritärem Gewicht auf, dazu tritt die Gruppe der „katholischen“ Briefe, die tunlichst alle apostolischen Namen aufweist. Und diese vollere Sammlung musste mit demselben, ja gesteigerten Anspruch unbedingter Gültigkeit für alle auftreten und dem Zerschneiden des Textes gegenüber der Buchstabe mit Heiligkeit umgeben werden. Verwarf Marcion das Alte Testament um des Neuen willen, so musste nun gerade

ihre gefässentliche Gleichsetzung in den gemeinkirchlichen Kreisen beide vollends zu der gleichen Würde bringen. Die erste Spur eines neutestamentlichen Kanons, der ebenso wie der alttestamentliche für die ganze Kirche Geltung hat, kann man bei einem Kleinasiaten, Melito von Sardes (ca. 170), finden. Aber das erste Verzeichnis neutestamentlicher Schriften, das sich mit unserem heutigen Neuen Testament im wesentlichen deckt, der sog. Muratorische Kanon (ca. 180), gibt ebenso wie die Aussagen des Irenäus von Lyon aller Wahrscheinlichkeit nach die Sammlung der römischen Gemeinde wieder. Es hat also den Anschein, als ob Rom der Welt, wie die apostolische Glaubensregel, aus der heute noch unsere Kinder ihr Christentum lernen, so die Auswahl der heiligen Schriften geschenkt habe, von denen auch das evangelische Bibelvolk lebt. Freilich ist auch hier der Prozess noch nicht abgeschlossen: nur in der Hauptsache ist es unser Kanon. Noch lange hat es gedauert, bis die besonders flüssige Gruppe der katholischen Briefe sich endgültig abschliesst.

Doch in den Grundlinien ist die katholische Kirche um 200 fertig, auch eine sichtbare empirische Grösse, wie die Einzelgemeinde, mit einer militärischen Verfassung, einer kurzen Glaubensnorm als Erkennungszeichen, einem ausführlichen Gesetzbuch, das auch das Leben regelte. Wer nicht mit dieser grossen Kirche war, indem er ihre Schätze anerkannte und an ihnen teilnahm, war eben damit ausgeschlossen, Häretiker; wer sie nicht zur Mutter hatte, konnte Gott nicht zum Vater haben. Die Gleichung, dass der Schismatiker Ketzer sei, taucht ganz früh auf. —

In den folgenden 50 Jahren bis Cyprian von Karthago (um 250) sind diese Grundlinien nur noch fester gezogen

worden: aus der Bruderschaft der Gemeinden wird die Hierarchie. Wieder war der Gedanke der apostolischen Nachfolge der Haupthebel. In drei Richtungen bewegt sich die Entwicklung.

1. Die Kluft zwischen dem Amt und den Gliedern erweitert sich noch mehr. Es wird daraus das Verhältnis von Klerus und Laien. Nachdem dem Amt aus seiner Lehrfunktion das apostolische Lehramt erwachsen war, erfolgt ein ähnlicher Ausbau seiner Funktion im Kultus und in der Disziplin. Bei Tertullian (ca. 200) findet sich die Aufnahme des Priesterbegriffs, die mit der des Opferbegriffs in das Abendmahl zusammenhängt, wie später zu verfolgen ist. Bei Cyprian ist sie vollzogen. Wie im Heidentum und im Judentum gibt es einen Stand der Auserwählten, dessen „Erbteil“ (Kleros) der Dienst am Altar ist und der den Verkehr des „Volkes“ (Laos) mit Gott vermittelt. Das Kindesverhältnis des „Laien“ zu Gott ist an eines anderen Menschen Geist und Willen gebunden. Der Lehrer und Priester, der die ewige Wahrheit vertritt und das Heiligtum der Kirche verwaltet, wird naturgemäss auch der Richter, der die Pforten des Himmelreichs auf- und zuschliesst, wie es der Herr seinen Aposteln zugesprochen. Mit der Entstehung der Bussdisziplin, die uns noch beschäftigen soll, ist bei Cyprian auch dieser Gedanke erreicht. Die Träger des Amts entscheiden im Namen Gottes über Wohl und Wehe für diese und jene Welt, sind die Erzieher des Volks, üben den Bann und regeln die Busse, wie ehemals die souveräne Gemeinde, deren Herren sie vielmehr geworden sind. Nun ist nicht mehr die Gemeinde heilig, weil als gläubige im Besitze des Geistes, sondern die Kirche in ihren Organen und Einrichtungen, weil Wohnung des Höchsten. Es ist eine Heilsanstalt geworden, zu deren

notwendiger Ausstattung nach einer bekannten Auslegung des Herrenwortes vom Unkraut unter dem Weizen, die Bischof Calixt von Rom (ca. 220) gab, die Sünder gerade gehören als Gegenstände der Erziehung, eine Anstalt, die so objektiv, dinglich heilig ist, dass es auch nichts verschlägt, wenn ihre Priester persönlich ganz unheilig sind; das Amt als solches hat einen unauslöschlich heiligen Charakter. So ist die Kirche als die grosse objektive Gnadenveranstaltung Gottes in diese böse Welt zu ihrer Erziehung hineingebaut. Wer in ihr lebt und nur der, kann selig werden — ob er es wird, steht freilich dahin.

2. Cyprian aber formuliert das so: wer mit dem Bischof lebt, hat die Kirche, denn im Bischof ist die Kirche. Also das Amt, von dem hier immer die Rede war, ist das Bischofsamt. Die Monarchie des Bischofs hat sich auch gegenüber den übrigen Amtsträgern noch mehr herausgearbeitet. Die klerikale Gliederung in Bischöfe, Presbyter und Diakonen als die „höheren Weihen“, Lektoren, Subdiakonen, Exorzisten, Kantoren etc. als die „niederen Weihen“ ist ebenfalls um 250 erreicht; aber dem wirklichen historischen Gange gerade entgegengesetzt — die zweite grosse Geschichtskorrektur, die freilich mit der ersten zusammenhängt — will der Bischof als Nachfolger der Apostel auch als derjenige angesehen sein, von dem alle anderen ordines ihre Würde haben, während doch der eine Bischof aus dem Kollegium der Presbyter allmählich entstanden war. Sein Recht ist unmittelbar göttlicher Art, *jus divinum*.

3. Eben diesen Kampf gegen die anderen ordines durchzuführen, hat sich Cyprian, einer der grössten Kirchenbaumeister aller Zeiten, mit den bischöflichen Kollegen zusammengetan. Aus der Konföderation von Gemeinden,

von der man noch am Ende des 2. Jahrhunderts sprechen muss, wird eine Konföderation von Bischöfen, die sich solidarisch verbunden fühlen. „Ueber den Bischöfen ist die Kirche gegründet.“ Die darin zutage tretende Einheit sucht und findet ihren Ausdruck in Provinzialverbänden und Synoden: mit Metropolit und Obermetropolit, Patriarchen und ökumenischen Synoden vollendet sich schliesslich die hierarchische Entwicklung nach oben. Strebt nicht der ganze stolze Bau, sich verjüngend, zu einer letzten Spitze? Drängt sich nicht unwillkürlich, wenn wir dies Kapitel überschauen, der Name Rom auf die Lippen? Dass man sich über die Einheit der Bischofskirche auch noch andere Gedanken machen konnte als Cyprian, ist später in einem grösseren Zusammenhange aufzunehmen.

So wuchs schon sehr früh die Kirche machtvoll in die Höhe, ein Staat im Staate, aber nach der Meinung Augustins ein Staat Gottes im Staate des Teufels. Wie hatte sich dieser irdische Staat zu der neuen Erscheinung gestellt?

Ehe wir dazu übergehen, erinnern wir uns, was in dieser Entwicklung doch geleistet ist. Das Christentum ist jetzt fest eingewurzelt in der Welt, es hat seine völkererziehende Aufgabe übernommen, und es hat in Glaubensregel und Kanon, zumal im letzteren, mochten beide noch so wenig im Sinne des Evangeliums aufgefasst werden, den Zusammenhang mit dem Ursprung bewahrt, die geschichtlichen Urkunden, die das Evangelium bergen. Die Christenheit gleicht doch dem Manne, der einen Schatz im Acker fand, verbarg ihn darin und kaufte den Acker. Die katholische Kirche rettete damit das Mittel zu ihrer eigenen Reformation.

IV.

Das Christentum und der römische Staat.

Um die Mitte des 3. Jahrhunderts war die eine heilige apostolische Bischofskirche im wesentlichen vollendet. Man begreift den stolzen Ton, mit dem die Männer wie Cyprian von der *ecclesia catholica* sprechen, als deren erste „Väter“ die dankbare Nachwelt sie verehrte.

Was sagte der Staat zu dem in seiner Mitte aufwachsenden Organismus, der wunderbaren Erscheinung, dass aus einer unscheinbaren, rein geistigen Genossenschaft ein mächtiges Rechtsgebilde entstand von der gleichen Ausdehnung wie das Reich, mit neuen, jungen Kräften, während die alten Stützen der Gesellschaft krachten? Derselbe Cyprian hat den gellenden Ruf des empörten Pöbels von Karthago hören müssen „Cyprian vor den Löwen!“, und seiner für die innere Geschichte des Katholizismus grundlegenden Wirksamkeit setzte in der Tat das Todesurteil des römischen Richters ein Ziel. Erst um diese Zeit, um die Mitte des 3. Jahrhunderts ging den Regenten des römischen Reiches überhaupt das Auge auf für die grosse Tatsache der katholischen Kirche und ihre Tragweite. Und nun fanden sie sich bereits vor die Wahl gestellt, das Christentum mit einem grossen Aufgebot an Kraft auszurotten oder vor ihm zu kapitulieren. Indem sich die Kaiser Decius und Valerian für das erstere entschlossen, Männer von altrömischem Schrot und Korn, wurden sie die ersten eigentlichen Christenverfolger. Zwei Menschenalter darauf war die Alternative zugunsten der Christen entschieden: Constantin konnte nicht anders handeln, als er tat, so er klug war und seine Zeit verstand.

Diese Auffassung ist nicht die populäre. Danach haben die Gläubigen von Nero an aufs blutigste unter den Christenhetzen der heidnischen Weltmacht gelitten. Die Bilder der Apokalypse Johannis sind massgebend: Rom, das Sündenbabel, die grosse Hure, die Todfeindin der Christen. Aber die Macht des Kreuzes erwies sich endlich mächtig an Constantin: *in hoc signo vinces!* Auch am Herzen Constantins: innerlich überwunden gab er dem Christentum den Sieg in dem Reich, dessen Alleinherrscher er geworden war, und nach der Periode der zerrüttenden Kriege damit auch diesem Reiche den beglückenden inneren Frieden, darum mit Recht Constantin „der Grosse“.

In mehr als einer Beziehung ist diese Auffassung falsch. Der grosse und offizielle Kampf des Staats mit dem Christentum beginnt erst 250; also nach dem Jahrhundert der Entstehung der katholischen Kirche, die uns im vorigen Kapitel beschäftigte. Man kann nicht sagen, dass der römische Staat als solcher in der Person seiner kaiserlichen Repräsentanten diese Entstehung der Kirche mit irgendwelcher Klarheit und Konsequenz durch Verfolgung ihrer Glieder zu verhindern gesucht habe, ja die Christenfrage wurde nicht einmal zum Gegenstand einer generellen Regelung für den Umfang des ganzen Reichs gemacht, wir haben vor Decius kein förmliches Reichsedikt darüber. Wohl berührten oder behandelten kaiserliche Erlasse auch das Verhalten der Behörden zu den Christen, aber das sind entweder allgemeine Religionsedikte, wie das Marc Aurels über die Anstifter von volkerregenden religiösen Neuerungen, oder es sind Weisungen an die einzelnen Statthalter meist auf Anfragen hin zunächst für ihren Amtsbezirk. In keinem Fall aber sind es direkte Befehle, die Christenkonventikel aufzuheben und auszutilgen.

Mit diesem Mangel an allgemeiner Regelung hängt die Schwierigkeit für uns zusammen, eine genaue Vorstellung der Verhältnisse zu gewinnen. Leider ist die Sammlung, die der grosse Jurist Ulpian um 215 von allen auf die Christenprozesse bezüglichen Reskripten veranstaltete, verloren gegangen, und in die späteren umfangreichen Kodifikationen des römischen Rechtes, die von den christlichen Kaisern Theodosius II. und Justinian im 5. und 6. Jahrhundert unternommen wurden, ist natürlich gerade diese Materie weil veraltet nicht übergegangen. Aber auch vieles von dem, was zum allgemeinen Rahmen gehört, wie die Amtsbefugnis des Statthalters oder das Verhältnis des Kriminalrechts zum Polizeiverfahren, ist erst in der allerjüngsten Zeit Gegenstand eindringenderer Untersuchung geworden.

Es gibt kein anderes Mittel, als Fall für Fall, Kaiser für Kaiser die einzelnen Tatsachen zu sammeln und die Rechtslage festzustellen, statt umgekehrt von einer zweifelhaften Hypothese aus an die Berichte heranzutreten. Unsere besten Quellen sind die ältesten Märtyrerakten, schlichte den Stempel der Wahrheit tragende Erzählungen des Vorgangs, erbaulich ausgeschmückt, was das Religiöse angeht, aber mit treuer Wiedergabe der rechtlichen Formen. Nicht nur ergreifende Zeugnisse sind die Schreiben der Gemeinde zu Smyrna über den Tod des greisen Polykarp (155 oder 166) und der zu Lyon über ihre Drangsale (ca. 177) oder der Bericht über das Martyrium im numidischen Scili (180), sondern auch sehr wichtige Geschichtsquellen. Dazu treten dann die Ausführungen der christlichen Kirchenväter, besonders ihrer Apologien, an ihrer Spitze die des Juristen Tertullian. Im Anhang zu den Apologien des Justinus Martyr und in Eusebs Kirchen-

geschichte sind uns dann auch Verfügungen einzelner Kaiser erhalten, des Hadrian, des Antoninus Pius, Marc Aurels. Aber die Echtheit dieser durchaus christenfreundlichen Verfügungen ist teils aufgegeben, teils unterliegt sie starken Bedenken, wenn es neuerdings auch üblich geworden ist, hier Rettungsversuche anzustellen. Es ist un-leugbar, dass schon im 2. Jahrhundert dem Christenmut die Christenlist zur Seite trat. Schon Justin beruft sich — ob mit Recht oder Unrecht, ist strittig — auf angeblich offizielle Akten des Pilatus über den Prozess Christi, Tertullian wusste nicht nur von einem Brief des Pilatus an Tiberius zugunsten Christi, sondern auch von der christusfreundlichen Haltung des Kaisers Tiberius selbst zu reden. Bischof Melito von Sardes, der Apologet, schrieb um 170, dass alle römischen Kaiser ausser den notorischen Bösewichtern Nero und Domitian den Christen hold gewesen seien, und zwar schrieb er's an Marc Aurel, von dem er gleichfalls diese von den Vorgängern übernommene traditionelle Christenfreundschaft behauptete. Sicher verbreitete man schon um 200 die Legende, dass Marc Aurel das Bekenntnis zum Christentum freigegeben habe, weil sein gefährdetes Heer durch das Gebet der christlichen Soldaten gerettet worden sei. So korrigierte man auch die äussere Entwicklung der Kirche und die römische Kaisergeschichte nach apologetischem Gesichtspunkt.

Dass man das aber konnte, ohne sich einfach lächerlich zu machen, beweist allerdings, dass die Haltung der höchsten Stelle nicht grundsätzlich und durchgängig aggressiv war. Wie erklärt sich diese relative Duldung des Christentums?

Soweit ich sehe, muss man die Zeit bis Decius in drei Abschnitte teilen und danach die Frage etwas verschieden

beantworten: das 1. Jahrhundert mit den Verfolgungen des Nero und Domitian, die Zeit der sog. guten Kaiser von Nerva und Trajan bis Marc Aurel und die Zeit von Commodus bis Philippus Arabs, den Vorgänger des Decius.

An die Spitze zu stellen sind aber zwei allgemeine Sätze, einer, der von den Christen, einer, der vom römischen Staat gilt. Das Christentum hat mit dem Herrenwort „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ und mit dem Paulusspruch „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“ eine freundliche, loyale Haltung gegenüber dem äusseren Regiment mit auf den Weg bekommen: „Liebet die Brüder, fürchtet Gott“, und „Ehret den König“ wird I. Petr. 2 17 zusammengespant und I. Tim. 2 2 ermahnt, Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung vor anderen für die Könige und für alle Obrigkeit zu tun, auf dass „ein ruhiges und stilles Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit“ geführt werden möge. Mit Worten, die den aus unserem Kirchengebet geläufigen sehr ähnlich sind, betet schon die römische Gemeinde am Ende des 1. Jahrhunderts nach I. Clem. Die christlichen Grundsätze schlossen aber nicht nur jede Empörung gegen den Staat aus, sondern entwickelten auch ein sittlich und sozial wertvolles Gemeinschaftsleben, das dem Staat positiv zugute kommen und ihm an sich in dieser Zeit der Zerrüttung und sozialen Umbildung überaus willkommen sein musste. — Und sodann auf seiten des Staates! Das römische Reich war wie überhaupt das Altertum in religiöser Beziehung duldsam. Hatte das Universalreich mit den Völkern ihre Religionen unter ein Dach gebracht, so konnte man es nicht hindern und wollte es auch schon sehr früh nicht mehr, dass überall, auch in der Hauptstadt der Angehörige des unterworfenen Volkes seines heimischen Glaubens lebte. Vernichtung der

Religionen wäre bei dem politischen Charakter der antiken Religionen ja mit Vernichtung der Nationalität gleichbedeutend gewesen, und davon war man weit entfernt. Für diese Duldung der fremden Gottheiten verlangte man nur, dass jene Nichtbürger die Gottheiten des römischen Staats anerkannten. Verweigerung der Hochachtung vor den dii nostri hätte auf eine politisch gefährliche Gesinnung gedeutet und wäre Verletzung der majestas, Hochverrat, gewesen. Umgekehrt hatte der Staat aufgehört, seine eigenen Bürger zu hindern, fremde Altäre aufzusuchen, die Isis oder Kybele anzubeten oder philosophische Skepsis zu predigen — wenn sie nur die Verehrung des Staats in seinen Staatsgöttern, insonderheit im Kaiser selbst nicht grundsätzlich weigerten oder gar angriffen. Dazu aber war ihnen allen die politische Auffassung der Religion und der damit zusammenhängende Polytheismus zu sehr Gewohnheit.

Ein anderes bot zuerst der straffe Monotheismus des Judentums mit seinem Anspruch, dass Jahve allein der Herr sei. Weil dieser Anspruch sich aber in nationale Formen kleidete und ihr geistiges und absolutes Prinzip also verschleiert blieb, deshalb gewährte man den Juden Duldung; ihr Glaube wurde als ein wunderlicher zwar, aber doch nationaler Kult betrachtet. Inkonsequent war freilich, dass man sich genötigt sah, ihnen die Teilnahme am Staatskult zu erlassen. Man suchte diese Inkonsequenz dadurch wieder gut zu machen, dass man den Uebertritt zum Judentum bei Todesstrafe verbot.

Die Duldung der Christen im 1. Jahrhundert erklärt sich eben daraus, dass sie, noch nicht sicher von den Juden unterscheidbar, als jüdische Sekte „unter dem Schatten einer erlaubten Religion“ leben durften. Die unter Domitian ausbrechende Verfolgung erklärt sich gleichfalls so: sie war

gegen die Juden gerichtet, die sich einer Steuer entziehen wollten, aber sie ging auf die Christen über, die jüdisch zu leben schienen. Dagegen gewährt die Neronische Verfolgung ein anderes Bild: sie ist keine Judenhetze gewesen, und sicher wurden die Christen um ihres Glaubens willen bestraft, um des odium generis humani willen, wie Tacitus, unser Gewährsmann, sagt, um ihrer „feindseligen Gesinnung gegen die Welt“, wir dürfen übersetzen, um ihres schroff supranaturalen Enthusiasmus willen, der da lebte von dem Gedanken des nahen Weltendes zum Trotze dieser schönen, glänzenden Imperatorenwelt. Aber, wenn so auch im Verlaufe der Untersuchung das Christentum gleichsam entdeckt wurde, ausgegangen war man von der Anklage auf Brandstiftung, nicht als Christen wurden sie verfolgt, und auch die Verweigerung des Kaiserkultes spielte noch die Rolle nicht. Vielleicht hat der Besitz ihrer „magischen“ Bücher den Rechtstitel zur Verurteilung der gemeingefährlichen Rotte hergegeben. Die eigentliche Staatsgefährlichkeit war noch nicht erkannt, und damit mag zusammenhängen, dass mit den „Fackeln des Nero“ in den kaiserlichen Gärten die Verfolgung wieder erloschen war, wie es scheint. Das kurz darauf, nach der Zerstörung Jerusalems, erfolgende Zuströmen jüdischer Elemente, das sicher auch den judenchristlichen Prozentsatz der römischen Gemeinde vermehrte, hat die Christen in den Augen der Flavier wohl wieder in den Schatten des Judentums zurücktreten lassen.

Gerade die Nachforschungen am Ende der Regierung Domitians mögen dann dazu geführt haben, den Unterschied zwischen Juden und Christen deutlich zu machen. Christliche Glieder seiner eigenen Familie werden verurteilt wegen „Atheismus“, und aus dem kleinasiatischen Pergamum ver-

nehmen wir, wenn wir die Sendschreiben der Apokalypse (2 13) in diese Zeit setzen dürfen, zum erstenmal von einem Martyrium im Zusammenhang mit dem Kaiserkult. Aber überhaupt konnte mit dem Zurücktreten des Judenthums und dem Uebergange der Weiterentwicklung zu den Heidenchristen seit Jerusalems Zerstörung der Unterschied nicht länger verborgen bleiben. In der Zeit der „guten Kaiser“ musste es klar werden, dass hier ein Monotheismus aufgetreten war, der schlechthin absolut sein wollte und sich als nationaler Kult in keiner Weise mehr betrachten liess. So fiel das Christentum allerdings aus dem Rahmen der allgemeinen religiösen Duldung heraus, ein zweiter blutigerer Abschnitt beginnt. Unter Trajan (98—117) fielen die Bischöfe von Jerusalem und Antiochien als Märtyrer; unter Hadrian (117—138) taucht in Griechenland der erste christliche Apologet auf und muss in Rom vielleicht Telesphorus sterben, den man später in der Liste der Bischöfe zählte; unter Antoninus Pius (138—161) schreibt Justinus seine freimütigen inhaltvollen Schutzreden und stirbt unter Marc Aurel (161—180) selbst mit einer Reihe seiner Schüler den Märtyrertod, während es noch fraglich ist, ob der fast 100jährige Polykarp von Smyrna unter dem letztgenannten Kaiser oder seinem Vorgänger den Flammentod erlitt. Sicher, dass unter Marc Aurel sich Martyrien und Schutzreden häuften, über die gallischen wie die kleinasiatischen Gemeinden zog ein schwerer Sturm, der in den ersten Jahren des Commodus (180—192) auch in Afrika noch nachwirkte — dann schlug der Wind um. Und zwar sehen wir mit aller Klarheit: so wenig die Christen es Wort haben wollen, ganz folgerecht wurden sie von Volk und Behörden als staatsgefährlich, als Majestätsverbrecher angesehen, und das nomen ipsum, d. h. ihr blosses Be-

kenntnis der Zugehörigkeit genügte. Muss man nicht doch sagen, jetzt habe der Staat das Christentum als solches verfolgt?

Dennoch kann von einer allgemeinen, inquisitorischen Verfolgung dieser „Feinde des römischen Volkes“ nicht die Rede sein. Es sind immer nur vereinzelte Stösse, die rasch vorübergehen und nur einen kleinen Kreis treffen. Von der Gemeinde zu Lyon wurden einige Dutzend hingerichtet, mit dem Tode Polykarps erlosch die Verfolgung in Smyrna. Man denke an die Menge der Christenscharen, die Fülle der Gemeinden, von denen wir doch wissen! Und nirgends geht die Anregung von der Behörde aus, immer vom Volk. Auf Anklage und Denunziation in geordneter und öfter in tumultuarischer Form erfolgte erst das Einschreiten der Statthalter, die sich dann meist die denkbarste Mühe gaben, den Christen Brücken zum Widerruf und damit zur Rettung zu bauen. Ist es aber vergeblich, dann wird ganz scharf, zum Teil summarisch vorgegangen, als habe man Glieder einer todeswürdigen Verbrechergesellschaft vor sich.

Dieses widerspruchsvolle Verfahren, das uns alle unsere Quellen, namentlich die Martyrien, widerspiegeln, ist in dem berühmten Briefe des Trajan an den Statthalter von Bithynien, den jüngeren Plinius, ca. 113, offiziell festgelegt worden: *conquirendi non sunt*, „aufzusuchen sind die Christen nicht“, die Regierung ignoriert für gewöhnlich die Existenz der Christengemeinden, aber wenn im einzelnen Fall aus dem Volke die Anregung gegeben wird, soll man schon die blossе Zugehörigkeit, bezw. die mit ihr wie man weiss identische Opferverweigerung mit dem Tode bestrafen. Ist das auch nicht glatte juristische Logik, so ist es politisch klug und entspricht genau dem Problem, das diese notorisch

harmlosen, sozial so brauchbaren Majestätsverbrecher, diese ihre Steuern so loyal zahlenden Empörer den römischen Regentenköpfen aufgab. Auch unter den Nachfolgern hat man sich von diesem Opportunismus nicht freigemacht, wenn auch unter Marc Aurel die Anklage durch Belohnung der Denunzianten hervorgelockt und der Fall der strafbaren Volkserregung durch das obengenannte neue allgemeine Religionsgesetz leichter herbeigeführt wurde.

Ein solches willkürliches Verfahren war aber überhaupt möglich, weil die Statthalter in den Provinzen, bezw. der praefectus urbi in Rom eine weitgehende administrative und polizeiliche Vollmacht, *coercitio* genannt, besaßen. Unter diese fiel auch die Handhabung der Staats- und Religionspolizei. Es ist MOMMSENS grosses Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, dass auf diesem und nicht auf dem Wege des gewöhnlichen Kriminalprozesses in der Regel gegen die Christen eingeschritten wurde. Der formlose und persönliche Charakter der magistratischen Polizeigewalt allein machte ein so inkonsequentes und elastisches Verfahren möglich, wie es das Trajansche Reskript vorschrieb, und erklärt uns die Klagen der Christen über den willkürlichen Gang der Prozesse wie diesen Gang selbst. Massgebend war für den Statthalter und seinen Kaiser die Sorge für den „Landfrieden“; der Ausbruch des *tumultus*, der gefährlichen Zusammenrottung, und die Volkserregung veranlassten die Verfolgungen und forderten ihre Opfer — sonst drückte man ein Auge oder beide zu.

Noch mehr in dem 3. Abschnitt bis Decius! Es ist eine lange Zeit des Friedens und der ruhigen Ausbreitung, nur kurz unterbrochen durch die Katechumenenverfolgung am Anfang des 3. Jahrhunderts unter Septimius Severus (193—211), die in Afrika die berühmten Mar-

tyrien der Perpetua und Felicitas, in Alexandrien das des Vaters des Origenes, Leonides, hervorrief — sonst fast 60 Jahre Ruhe. Schon Commodus' Regierung steht unter dem Zeichen des „Synkretismus“. Mit der zweiten Frau des Septimius Severus kam der syrische Einfluss auf den Thron, die grosse religionsgeschichtliche Bewegung der Wanderung der östlichen Kulte nach dem Abendlande zu erreicht ihren Höhepunkt. Schon dadurch stieg das in Palästina heimische Christentum in der Achtung. Aber zugleich hat dieser Synkretismus den monotheistischen Zug, von dem oben die Rede war, zu besonderer Geltung gebracht. Der vorderasiatische Sonnengott erscheint als der eine Gott alles Lebens. Bei den Brahmanen im Lande des Sonnenaufgangs ist die Fülle der Weisheit, lehrt die von Philostratus damals aufgeputzte Biographie des Apollonius von Tyana. Wie sich die einzelnen Teile des Reiches zu nivellieren beginnen, das eine römische Bürgerrecht nun auch alle Provinzialen umschliesst und das Weltimperium eine gleichmässige Masse von Untertanen umfasst, so beginnt die Erkenntnis von einer Universalreligion zu erstarken, die für das Universalreich geschaffen sei. Man hat später erzählt, Kaiser Alexander Severus (222—235) habe Sprüche des Herrn an die Wände seines Palastes geschrieben und in seine Hauskapelle neben die Vertreter des alten und neuen Heidentums, Orpheus und Apollonius, die Vertreter des Alten und Neuen Testaments, Abraham und Christus, gestellt, und von Philippus Arabs (244—249) ging bald die Rede, er sei selbst Christ gewesen. Die Duldung des Christentums wird in dieser Zeit zur Freundschaft. Mannigfache christliche Einflüsse durchsetzen bereits die heidnische Gesellschaft auch in den oberen Schichten, in Alexandrien entsteht neben dem Neuplatonismus die christlich-theolo-

gische Wissenschaft, und ihre Säule, Origenes, überragt an Gelehrsamkeit bei weitem alle Zeitgenossen, ein Gegenstand des bewundernden Interesses auch für den römischen Hof.

War der Weg noch weit zur Kapitulation vor dem Christentum? Dass sich die Entscheidung naht, zeigt sich eben darin, dass nun wirkliche Verfolgungen ausbrechen, zielbewusst, umfassend. Bei dem Klerus, den Bischöfen zumal angefangen, die Organisation ihrer Träger, die Gläubigen ihrer Häupter beraubt, dann alle einzeln vorgefordert und vor die Opferfrage gestellt! So befahl zuerst Decius (250/51), danach Valerian (257/59). Die alte und die neue Zeit, das alte Römertum und die junge katholische Kirche erkennen sich als Gegner.

Die furchtbare Zerrüttung des Reichs unter den Soldatenkaisern gebot aber schon bald wieder Halt und inneren Frieden. Abermals folgt eine 40jährige Friedenszeit, an deren Ende vielleicht der 6. oder 10. Teil der Untertanen christlich war. In der Armee, unter der Beamtenschaft am Hofe, in der kaiserlichen Familie sass das Christentum. Die Kirche, die sich längst mit der Welt ausgesöhnt hatte und dem Staat ihre Kräfte zur Verfügung stellte, konnte jetzt als die konservative Grösse erscheinen.

Als Diokletian das Reich auf neue Institutionen stützte, erhob sich mit Allgewalt die Frage der Reichsreligion, die Frage, ob nicht unter die neuen Institutionen auch das Christentum zu rechnen sei. Im Neuplatonismus, religiös gefärbt und mit dem Aberglauben der Menge einen Bund schliessend, fasste sich die Kraft des Heidentums noch einmal zusammen und riss 303 den alternden Kaiser halb wider Willen zum Vernichtungsschlage gegen die Christen fort. Man hat das Christentum mit einem Ball verglichen, der auf die Erde geworfen sogleich wieder in

die Höhe springt. Als sich Diokletian 305 der selbstgeschaffenen Erbfolgeordnung gemäss nach Salona zurückzog, war das Christentum nicht vernichtet, aber das Reich ging in die Auflösung hinein, zerrüttet durch die Kämpfe der sich befehdenden Augusti und Caesaren.

Die Thronfolgefrage aber war durch die leidenschaftliche Parteinahme des Galerius für das Heidentum unlösbar verbunden mit der Religionsfrage. Gegen Galerius, gegen Maximian und Maxentius, schliesslich gegen Licinius zu ziehen und sich so den Weg zur Alleinherrschaft zu bahnen, hiess zugleich sich mit den Christen zu verbinden. Zudem, wer seine Zeit verstand, der musste in der katholischen Hierarchie, dieser festesten Organisation, dieser Anstalt heiliger Ideale und sozialer Zwecke voll, seine beste Freundin sehen. Das erkannte Constantin, Constantius Chlorus' Sohn. Tradition, eigene monotheistische Neigung, mochte sie anfangs auch mehr auf den Sonnen- als den Christengott gehen, der Gang der politischen Verhältnisse, alles stellte ihn auf die Seite der Christen. Seine Kriegszüge wurden Kreuzzüge des Herrn Christus gegen seine Feinde, die Bischöfe scharten sich in seinem Heerlager um sein Zelt wie die Priester Israels um die Bundeslade.

Als er gesiegt und das Christentum langsam, klug abgemessen aus der Position der offiziell anerkannten (313) Religion in die Position der privilegierten geschoben hatte, begrüsst ihn schon die Zeitgenossen als den grossen Christenkaiser, der die Schlange unter den Fuss getreten habe, da sein Verdienst doch wesentlich dies war, dass er sich von Verhältnissen tragen liess, die nicht er geschaffen hatte, in unseren Augen darum nicht weniger ein Werkzeug Gottes. Indem er dem Universalstaate die Kirche der Universalreligion unterschob, gab er dem alternden Reiche

eine feste, geistige und materielle Güter umfassende Unterlage: die Kirche, die ehemals in Anlehnung an die politischen Gliederungen ihre Hierarchie ausgebildet, zahlte nun dem Staate mit Zinsen heim. Mit der Staatskirche entstand das heilige römische Reich alten Stiles. Der Bund von Staat und Kirche ruhte fortan auf einer so engen Interessengemeinschaft, dass der Versuch eines edlen heidnischen Schwärmers, wie Julian Apostata, von vornherein aussichtslos und keineswegs populär war. Wurde die Kirche reich und mächtig, ihr Klerus ein privilegierter Stand, so regierte durch die Kirche der Staat Kopf und Herz der Masse. Als das Christentum mit Theodosius dem Grossen (379—395) aus der bevorrechteten die alleinberechtigte Religion wurde, empfing das Heidentum innerhalb der Reichsgrenzen den Todesstoss. Zur Zeit Justinians in der Mitte des 6. Jahrhunderts ist es vollkommen entrechtet; seine Reste sind schliesslich wenigstens im Osten durch Massenzwangstaufen der Staatsreligion zugeführt. Der Sieg des Christentums war vollständig.

Um welchen Preis? Die entzückte Kirche war bereits dem Retter Constantin in den Arm gesunken und hatte ihm der Würde vergessend ihre Freiheit dargebracht. An der Schwelle der Staatskirche meldete sich auch der kirchliche „Byzantinismus“ in seiner hässlichsten Gestalt an.

Dennoch darf nicht verkannt werden, dass die Zeit der Reichskirche erst alle Früchte zur Reife gebracht hat. Es ist die erste klassische Zeit des Katholizismus. Nicht nur der Staat, auch der Volksgeist vermählt sich immer mehr mit dem Christentum, es ist die griechisch-römische Form des Christentums, die uns in der Zeit der grossen Kappadozier, des Chrysostomus, des Ambrosius und Augustin so glanzvoll entgegnet, und zwar weit mehr die

griechische als die römische. Constantin zog nach Neu-Rom, Byzanz wandelte sich zu Konstantinopel, der Schwerpunkt des Reichs und damit der Reichskirche wird immer mehr nach dem Osten verlegt, und hier allein hat das kirchliche Wesen die Ruhe gehabt, sich zu entfalten. Wenden wir unseren Blick der reichen inneren Entwicklung zu, so werden wir an den drei Linien nicht vorübergehen dürfen, an deren Ende das Dogma, das Mönchtum und die Messe steht.

V.

Glaube, Theologie und Dogma.

Die Kirche hat die Züge des griechisch-römischen und speziell die des griechischen Volksgeistes angenommen. Welches sind sie? Als wir das Wesen des Heidentums zur Zeit Christi betrachteten, hoben wir heraus: einmal das starke Wertlegen auf die Erkenntnis, den philosophischen, spekulativen Trieb, der von den oberen Schichten in die unteren drang, den intellektualistischen Zug, und seinen Zwillingsbruder, den Moralismus, der von der Ueberzeugung lebt, dass, wenn die wichtigste der Voraussetzungen, das Wissen um die Tugend, um das Gute, um Gott, erfüllt ist, für das Tun des Guten und die Erreichung der Gottgemeinschaft der Mensch wohl aufkommen könne. Aber wir sahen auch, namentlich in den Mysterienkulten, eine Frömmigkeit lebendig, die die Gottgemeinschaft in unmittelbarer Erfahrung verbürgt wissen und schon jetzt vorausgeniessen will. Das Christentum, das sich auf dem Boden des Reiches völlig heimisch gemacht und mit der Volksseele verschmolzen hat, trägt drei Einseitigkeiten an sich, einen intellektualistischen, moralistischen und ästhetisierenden Zug. Drei Trübungen des Evangeliums und seines sittlichen

Charakters liegen also vor, nämlich: 1. das Christentum ist als Gabe Gottes an die Menschen Lehrmitteilung, ein Dogma; 2. das Christentum ist von seiten des Menschen eine Leistung, in vollkommener Weise eine besondere Leistung, eine höhere Sittlichkeit und zwar Entsinnlichung, das Mönchtum; 3. das Christentum ist als reale Verbindung zwischen Gott und Mensch Kultusmysterium, Sakramentsmystik. Das ist die orthodoxe Kultuskirche Justinians, die das Mönchtum in sich aufgenommen hat. Wie es dazu gekommen, ist im einzelnen zu verfolgen. —

Zunächst das erste, die Auswirkung der intellektualistischen Entstellung des Christentums.

Wir haben aufzugreifen, was oben als Einleitung zu der Bildung der katholischen Kirche von der grundlegenden christlichen Frömmigkeit auf dem heidenchristlichen Boden gesagt war. Schön die sog. apostolischen Väter zeigen unzweifelhaft, dass man diejenigen Seiten des Christentums in den Vordergrund rückte, für die man am meisten Empfänglichkeit mitbrachte, die auf die Fragen der sittlich-religiös Lebendigen und geistig Höherstehenden besonders antworteten: Offenbarung des einen unbekannten Gottes und Empfehlung des neuen Gesetzes zum ewigen Leben. Die Gnosis, jene grosse Bewegung des 2. Jahrhunderts, bedeutete eben deshalb eine Krisis für die werdende Kirche, weil sie den spekulativen Trieb aufs höchste, ausschweifend befriedigte, der Name besagt's: das wahre Christentum ist Erkenntnis, höhere Weisheit. Die allgemeine Christenheit erwehrte sich dessen und zog sich zurück auf die einfachen grossen Grundzüge der apostolischen Ueberlieferung, die man zur Glaubensregel machte, und die sicheren Lese-schriften, die man zum Kanon stempelte. Aber schon dabei zeigte sich, dass man trotz des Gegensatzes zur

Gnosis doch weithin mit dieser zusammenstand. Das Christentum war eine viel, viel einfachere Erkenntnis als die Gnostiker sagten, aber es war doch Erkenntnis: die Anerkennung einer Summe von Tatsachen und Büchern, die als Statut und Gesetzbuch des Glaubens gehandhabt wurden, machte rechtgläubig und die Rechtgläubigkeit zum Katholiken und das hiess zum Christen überhaupt. Kindesverhältnis zu Gott und daraus fliessend heiliges Leben, mit Christo verborgen in Gott, hatte man ursprünglich im Evangelium gefunden. Dazu gehörte Kenntnis gewisser Vorstellungen, Kenntnis von Gott und Christo, aber indem man diese Vorstellungen nun gegenüber der Gnosis abgrenzte, also definierte, und normierte, also mit dem Stempel der Unumgänglichkeit versah, unterlag man der Gefahr, diesen ersten Umkreis erlaubter Vorstellungen wie etwas Selbständiges neben das heilige Leben der Gottgemeinschaft zu stellen und die Forderung ihrer Anerkennung als etwas selbständig Wertvolles zu behandeln, auch ohne die sittlichen Forderungen, gleichsam ablösbar davon. Wie das Apostolikum, dessen „evangelische“ Auslegung uns erst Luther gegeben hat, mit seiner Anreihung von Geschichtsaussagen an Glaubensurteile, mit seiner Preisgabe einer konzentrischen Beziehung aller „Stücke“ auf das in Christo gebotene Heilsgut, mit seinem Mangel an deutlichen Aussagen über Sünde, Gesetz und Gnade, also den sittlichen Charakter der Versöhnungsreligion, bereits selbst den Boden seiner Entstehung verrät, hat es der intellektualistischen Entwicklung trotz seiner schlichten Grösse Vorschub geleistet. Es bildet sich der spezifisch katholische Begriff des Glaubens, der eine Trübung des biblischen in sich schliesst. Während dieser das hingebende Vertrauen zu einer Person bedeutet, deren Kenntnis voraus-

gesetzt ist, der tiefste Ausdruck für das religiöse Verhältnis, wird nun der Glaube die Zustimmung zu den Aussagen über diese Person. In diesem Sinne heisst es schon bei Irenäus: Glauben heisst Gehorchen, und bei Tertullian: Was ich zu glauben schuldig war, habe ich geglaubt. Aus einem Vertrauen zu Gott und Christus, Gott in Christo, wird es zu einem Fürwahrhalten bestimmter Sätze, ohne damit das praktische innerliche und äusserliche Verhalten, das fortdauernde Gestimmt- und Hingerichtetsein auf diese Person als das Wesentliche mitzusetzen.

Garantiert aber war nach rückwärts und vorwärts die Richtigkeit und Reinheit dieser Ueberlieferung durch die Bischöfe als die Träger des apostolischen Lehramts. Damit waren jene Normen gleichsam unter Aufsicht gestellt, die Bischöfe wurden zu Wächtern des Glaubensgesetzes. Wie man schon am Anfang des 3. Jahrhunderts bei dem Amtsträger von seinem persönlichen Wert abzusehen und ihm als dem Organ der göttlichen Gnade und Wahrheit einen objektiven unverletzlichen Amtscharakter zuzusprechen begann, so lag es wieder für ihn nahe genug, die reine Lehre, die seinem Schutze befohlen war, an sich und abgesehen von dem, was sie für das Leben leistete, als einen objektiven göttlichen, der Menschheit geschenkten Gnadenschatz zu werten.

Mit alledem war bei der Weiterentfaltung des hierarchischen Gedankens einer ungemein bedenklichen Entwicklung die Tür geöffnet. Wenn sich eine allgemeinere Streitfrage erhob, wenn der einzelne Bischof die Entscheidung nicht fand oder nicht wagte, wie konnte er anders entscheiden als im Verein mit den bischöflichen Kollegen. Die bischöfliche Synode wird die höhere Lehrinstanz. Damit aber war die weitere Konsequenz gegeben, dass die Majorität über

eine religiöse Wahrheit entschied. Ganz abgesehen davon, dass Zufälligkeiten aller Art, dass eine Menge beigeordneter weltlicher Interessen das Resultat bestimmen oder doch beeinflussen konnten, war die religiöse Wahrheit einer Behandlungsweise preisgegeben, wie sie bei rein weltlichen Dingen aus praktischen Gründen wohl nötig ist, bei geistigen aber, bei denen es nie auf die Zahl, sondern immer auf die Qualität der Stimmen ankommt, einfach versagt. Durch diese juristische Behandlung geistlicher Fragen wird die auf persönlicher Ueberzeugung ruhende Glaubensmeinung vollends zu einem Glaubensgesetz, das man der unterliegenden Minorität und allen hinter ihr Stehenden auferlegen kann wie eine weltliche Vorschrift. Der Begriff des Dogma wandelt sich von der einen zur anderen Definition.

Nun aber war das alte Symbol ja so einfach und kurz, dass schon damals im 2. Jahrhundert, als es zu allgemeinerer kirchlicher Geltung kam, eine Menge Streitfragen lebendig geworden waren, die durch die Berufung auf seinen Wortlaut nicht erledigt werden konnten und im 3. Jahrhundert zu Entscheidungen in der eben bezeichneten Form hindrängten. Schon darin, dass man neben dem Symbol eine zweite Regel des Glaubens im Kanon aufgestellt hatte, lag ein Moment der Spannung und Entwicklung. Die einfache Exegese der heiligen Schriften führte ja viel weiter und deckte vieles, was im Symbol nicht stand. Und doch sollte sich die Auslegung durch dieses meistern lassen — wie war zu entscheiden? Neben und über dem Symbol erhebt sich die Arbeit der christlichen Theologie.

Die Gnosis brachte grossartige philosophische Systeme, ihre kirchlichen Gegner mussten sich in ihrer Bekämpfung auf das feindliche Gebiet begeben. Die Juden verhöhnten die christliche Religion als die Religion des Abfalls, die

Heiden als Pöbelwahn, der Staat behandelte ihre Anhänger als gemeingefährliche Sekte. Die Verteidiger des Christentums hatten die Aufgabe, es darzustellen jenen gegenüber vielmehr als die Religion der Erfüllung, diesen gegenüber als den vernünftigen Gottesdienst, der, in hohem Masse verwandt mit der idealistischen Philosophie, von den heidnischen Herrschern und Philosophen, vor allem aber von so frommen philosophischen Herrschern wie Antoninus Pius und Marc Aurel, vielmehr aufs höchste zu schätzen statt zu verfolgen sei. Antignostiker und Apologeten sind meist dieselben Personen, d. h. es sind die Leute, die überhaupt eine Feder führten, vielfach und gerade anfangs solche, die selbst aus dem Philosophenstande waren und „Sophisten“ blieben, wie denn z. B. Justinus (ca. 150) die Standestracht, den Philosophenmantel, auch als christlicher Lehrer weitertrug. Mit den Mitteln der Zeitbildung, die ihnen von früher her geläufig waren, trieben sie die christliche und katholische Sache gegen Heiden, Juden und Separatisten oder Häretiker. Selbst diejenigen unter ihnen, die wie Tatian (ca. 160) von der Philosophie nur höhnisch redeten, haben doch mit dem philosophischen Begriffsapparat gearbeitet, dessen Handhabung sie bei ihren Gegnern bekämpften. Indem diese Männer den christlichen Glaubensinhalt, wie er nun erstmalig umschrieben war, wissenschaftlich bearbeiteten, waren sie die ersten „Theologen“ — der Ausdruck findet sich zuerst bei Justin —; indem sie dabei das Interesse der allgemeinen Kirche gegen die Härese wahrnahmen, waren sie katholische Theologen, in jedem Betracht aber „Väter der Kirche“. Die „Patristik“ hebt mit ihnen an.

Inhaltlich muss zweierlei dabei herausgehoben werden. Die Apologeten sahen sich bei ihrer Aufgabe, den Heiden

die Wahrheit des Christentums annehmbar zu machen, besonders auf die Apologetik gewiesen, die schon einmal den Monotheismus des Alten Testaments und die strenge Sittlichkeit der aus Israel stammenden Religiosität mit den verwandten Neigungen des philosophischen Heidentums zu einer Synthese verschmolzen hatte, die alexandrinisch-jüdische. Philo's Geist schwebt im besonderen über der christlichen Apologetik, wie sie mit Justin einsetzt und ihre geistesverwandte Fortsetzung bei den grossen alexandrinischen Kirchenvätern gefunden hat. Der Hauptbegriff, den Philo verwendet, um den platonisch transzendent gedachten Gott in Beziehung zur Welt zu setzen, ohne jenen zu beflecken, und zugleich die verschiedenen Wahrheitselemente bei den Griechen, Juden etc. unter einen Hut zu bringen, ist der des Logos Gottes. Diesen Begriff nehmen die Apologeten auf: der Logos ist das Organ der Schöpfung, das Organ aller Offenbarung, der seine Keime auch in die Heidenwelt eingesenkt hat. Er ist es denn auch, der in Christo Mensch geworden ist und damit der philosophischen Erkenntnis von Gott und dem sittlichen Streben zu Gott das hinzugefügt hat, was ihnen noch fehlte, die Sicherheit einer deutlichen Offenbarung: er ist es, der den Einen Gott und das neue vergeistigte Sittengesetz und die Gewissheit der Vergeltung nach diesem Leben gebracht hat, also die wahre, weil einzig zuverlässige Philosophie. Das ist eigentlich die Erlösung, nämlich eine Erlösung des denkenden Menschen vom Zweifel, das erscheint als die Summe des Christentums, als das Höchste, was von ihm gesagt werden kann. Das Interesse am geschichtlichen Leben Jesu, an seinem Kreuz und Leiden tritt in diesem Gedankenkreis so zurück, dass bei einigen Apologeten der Name Christus überhaupt nicht vorkommt, soviel vom Logos ge-

redet wird. Auf die Sätze von der Selbstentfaltung Gottes im Logos, im „zweiten Gott“, die vielfach zunächst stoisch als Ausfluss gefasst wird und von seiner Menschwerdung in Christo, auf diese überweltliche, metaphysische Sphäre fällt alles Gewicht.

Das ist das eine, was inhaltlich von dieser ersten Theologie zu sagen ist. Es gilt von den Aussagen, die die Apologeten gegenüber den Heiden machten. Man sieht, wie das, was bei dem Durchschnitt der apostolischen Väter erst als Grundstimmung und religiöse Vorstellung zu konstatieren war, sich nun bereits zu festen wissenschaftlichen Begriffen zu verdichten beginnt. Gegenüber der häretischen Gnosis werden vielmehr die Gedanken, die sich auf naiver Vorstufe bei Ignatius von Antiochien, wohl auch schon beeinflusst durch die Anfänge der grossen Ketzerei, vorfinden, zu begrifflicher Ausprägung gebracht. Auch in der Gnosis ist das Interesse für die letzten Fragen der Weltentstehung, der Kosmologie vorhanden, ist von Emanationen ewiger Kräfte, schemenhafter Söhne und Aeonen aus der höchsten Gottheit die Rede und spielt speziell die platonische Ideenlehre eine hervorragende Rolle, aber sie legt, ihrem orientalischen Ursprunge entsprechend, einen weit stärkeren Nachdruck auf das praktische Ziel der Erlösung aus der Gottferne, deren Elend hier viel tiefer empfunden wird. Das macht sie religiöser und nähert sie dem kirchlichen Gemeindechristentum. Aber die Erlösung wird darin gefunden, dass der vom Schöpfergott, d. h. dem gefallenen Gott der Materie, zu unterscheidende oberste Gott aus seiner schweigenden, lichten Himmelshöhe den Heiland Christus sendet und ihn scheinbar in die Menschheit eingehen lässt, sie zu befreien von der Verstrickung in die Materie, soweit sie

dazu fähig ist: durch Offenbarung des obersten Gottes zieht er die Geistesmenschen, die den göttlichen Funken in sich tragen, an sich, sammelt sie und führt sie zurück in die obere Welt, die untere Welt ihrem Verderben überlassend. Man erkennt abgesehen von dem aristokratischen Intellektualismus dieser Erlösungslehre die Spuren des Heidentums in der scharfen Trennung zwischen Geist und Stoff. Indem die Vertreter der kirchlichen Ueberlieferung, wie Irenäus, solchen Dualismus verwarfen, an der Einheit des Schöpfer- und Erlösergottes und damit an der Zusammengehörigkeit des Alten Testaments und der christlichen Verkündigung festhielten, wie oben in anderem Zusammenhang ausgeführt war, liessen sie Christus, den persönlichen Träger dieser Heilsgeschichte, nicht nur scheinbar, sondern wirklich eingehen in die Menschheit, mit Betonung in unser Fleisch kommen, damit unsere ganze vergängliche Art durch seine Anteilnahme gleichsam neu geschaffen, göttlich, vergottet würde. Dabei aber schob sich diesen Griechen selbst immer mehr in den Vordergrund, dass eben in diesem Eingehen der Gottheit in unsere Fleischesnatur das Wesentliche unserer Erlösung bestehe: d. h. sie verliert in der sich bildenden theologischen Doktrin der katholischen Kirche die zentrale Beziehung auf das sittliche Leben der Menschheit und erhält einen physischen Charakter, richtiger, da es sich um das Eingehen einer übernatürlichen Natur handelt, einen physisch-hyper- oder metaphysischen Charakter. Zwar ist es Heilsgeschichte und Christus steht in ihrem Mittelpunkt, aber diese Geschichte ist auf Erden wesentlich nur die eine Weihnachtsgeschichte, hinter der Krippe tritt auch hier das Kreuz, hinter der Menschwerdung tritt auch hier das Menschsein des Erlösers ganz zurück, im übrigen ist

es eine überweltliche Geschichte, der Ausgangspunkt wird durchaus genommen im vorweltlichen Dasein Christi. Musste auch der Logosbegriff in diesem Gedankengefüge einen anderen Wert erhalten als bei den Apologeten, und in viel innigere Beziehung gesetzt werden zu der historischen Erscheinung des Erlösers, einstellen liess er sich sehr wohl in dies Gefüge als das Prinzip der Selbstentfaltung und Offenbarung in Gott, und um so lieber machte man von ihm Gebrauch, als man an Verwandtes bei den Gnostikern anknüpfen konnte und doch gelernt hatte, in ihm das zusammenhaltende Prinzip der Schöpfung und Erlösung zu sehen, die die Gnosis auseinanderreißen wollte. Die mehr kosmologisch-philosophische Fassung des Begriffs bei den Apologeten und die mehr soteriologisch-religiöse bei den Antignostikern liessen sich addieren. Das gab ihm den Sieg.

Noch nicht sogleich. Am Anfang des 3. Jahrhunderts sehen wir die Kirche bewegt von den Kämpfen um die Logoslehre. Von einem ihrer vornehmsten Verteidiger, Tertullian (ca. 200), wissen wir, dass die grosse Menge der Gläubigen beunruhigt war durch diese Spekulationen, die ihnen den Monotheismus, die Alleinherrschaft oder Monarchie Gottes zu gefährden schienen. Und auch dieser Monarchianismus findet nun seine begriffliche theologische Ausbildung, eine Fülle von Lösungsversuchen taucht auf; die einen lassen Christus keine Inkarnation Gottes, sondern nur von göttlicher Kraft erfüllt sein (Dynamisten), die anderen machen ihn umgekehrt ganz dazu, bis zu dem Grade, dass er nur zu einer anderen Offenbarungsweise Gottes wird (Modalisten) und der Vater selbst am Kreuze leidet (Patripassianer). Durch den grossen kirchlichen „Gnostiker“, den Alexandriner Origenes, ist die Logoschristologie und

damit die Lehre von der „Oekonomie“, wie man sagte, von dem inneren Haushalt in Gott, am Ende des 3. Jahrhunderts zum Siege gelangt. Seine griechisch-philosophische Bildung ermöglichte es ihm, in dem System der christlichen Wahrheit, das er zuerst aufstellte, den Monotheismus festzuhalten und doch eine dreifach abgestufte Entfaltung in Gott anzuerkennen, den Vater, den Logossohn, darunter den Geist. Die Gefahr, dass Tritheismus und schliesslich wieder Polytheismus in die Kirche einströmte, lag auf der Hand. Bei Origenes' Nachfolger in der Leitung der alexandrinischen Hochschule, Dionysius, wurde sie bereits akut, und doch konnten sich auch die Gegner des Origenes, auch der letzte und grösste der Monarchianer, Paulus von Samosata (ca. 275), nicht mehr von dem Logosgedanken lösen.

Die Lage war reif für allgemeine Entscheidungen. Wie weit war man doch, zumal im Osten, hinausgewachsen über den kurzen Inhalt des apostolischen Bekenntnisses! Von allen Seiten drängte es dazu, die alte Glaubensregel zu erklären und dadurch zu ergänzen. Schon gab es in den östlichen Gemeinden Taufbekenntnisse, in welche die Arbeit der theologischen Spekulation aufgenommen war.

Warum? was hat die Gemeinde mit der spekulativen Theologie zu schaffen? Hier ist zu erinnern an das, was oben über den formalen Gesichtspunkt gesagt ist, der diese Entwicklung beherrscht, ehe wir vom Inhaltlichen sprachen. Schon bei der ersten Stufe der altkirchlichen Symbolbildung hatte es sich gezeigt: das Wissen um Gott erhält einen selbständigen Wert. Die Verwechslung von Glauben und Wissen, Religion und Theologie schreitet fort. Irenäus warnt noch vor der griechischen Neugierde, in die uns verschlossenen Geheimnisse einzudringen, aber ohne es zu wissen, folgt er dem tiefen Zuge seiner griechischen Natur

selbst, und indem er spekulative Sätze aufstellt, die er lediglich für eine Auslegung des Gemeindeglaubens erklärt, schliesst er in die Rechtgläubigkeit der Gemeinde auch die Anerkennung jener nur mit den Mitteln der Wissenschaft gewonnenen Sätze ein. Die Entscheidung brachten wieder die grossen Alexandriner, die zwar den Gemeindeglauben und die höhere Erkenntnis sorgfältiger schieden, aber dadurch, dass sie beide unter dieselbe Betrachtungsweise brachten und nur als verschiedene Stufen ansahen, Glaube und Wissenschaft vollkommen verschmolzen. Beides ist Glaube, beides ist Wissen; zwar genügt das geringere Wissen, der Gemeinglaube, der auf Autorität hingenommen wird, aber das höhere Wissen, die eigene Einsicht, die zugleich die höhere Stufe der Frömmigkeit ist, bringt die unmittelbare Verbindung mit dem Logos Gottes. Das ist christliche Gnosis. Seitdem war es das Interesse jedes Ernsten, auch unter den Ungebildeten, sich dieser Fragen persönlich zu bemächtigen. Nimmt man dazu, wie die Neigung zum Spekulieren überhaupt die griechische Welt durchdrungen hatte bis in die unteren Schichten der Bevölkerung, so begreift man, dass sich der gemeine Mann in den Strassen von Alexandrien und Konstantinopel um das Homousios die Köpfe blutig schlug, und dass man schon in den Taufunterricht der Neuhinzutretenden die höhere Weisheit einführte und ein Bekenntnis dazu forderte, hier dieses Stück, dort jenes, hier mehr, dort weniger.

Der drohenden Verwirrung ein Ende zu machen, waren jetzt die kirchlichen Organe vorhanden, die bei der ersten Stufe der Symbolbildung noch fehlten. Die theoretischen Kämpfe um die Logoslehre gegen die Monarchianer hatten im Verein mit praktischen Streitigkeiten die Synodalverfassung zu voller Ausbildung gebracht. Nun aber traf

diese innere Krisis zusammen mit der Wendung der äusseren Geschehnisse durch Constantins Thronbesteigung. Er konnte die Kirche nur gebrauchen, wenn sie einheitlich war und sich nicht in innerem Zwist zerfleischte. Es ist sein und seiner Nachfolger höchstes Staatsinteresse gewesen, die innerkirchlichen Streitigkeiten zu beendigen. Die ökumenische Synode ist eine Schöpfung des Alleinherrschers Constantin und fortan ein wichtiges Organ der politischen Verfassung. Die Entscheidungen aber, auch in den zartesten und schwierigsten Fragen, sind getroffen unter dem Einfluss, vielfach unter dem Hochdruck der politischen Gewalten. Mochten die Majoritäten zusammengekommen sein auf welchem Wege immer, die von ihnen ausgesprochenen Glaubensentscheidungen wurden nun in vollem, juristischem Sinn Dogma, d. h. Gesetz, Staatsgesetz. Wer sich nicht fügte, verlor den Himmel jenseits und diesseits die Stelle. Das grosse kaiserliche Edikt Theodosius' des Grossen von 380, das die nicänische Orthodoxie für die allein im Reiche gültige Form des Christentums allen Untertanen anbefahl und damit den 55jährigen arianischen Streit tatsächlich beendete, eröffnet als das Staatsgrundgesetz des Byzantinismus das Gesetzbuch Justinians. Die Rechtgläubigkeit lief mit der Untertanentreue vollkommen in eins.

Sieht man zum Schluss wieder auf den Inhalt dieser Lehrentscheidungen, die demnach zugleich kirchenpolitische Akte geworden waren, so kann nach allem Vorhergehenden nicht zweifelhaft sein, in welcher Richtung sie lagen — in der Richtung der metaphysischen Fragen, zu deren Behandlung doch nicht wenig philosophische Schulung gehörte, nach dem Wesensverhältnis Christi nach oben und unten, also erstlich dem Verhältnis Christi als des Logos, des Offenbarungsorgans oder einer „Hypostase“, wie man sagte, in

Gott, zu dem höchsten Gott, und zweitens nach dem Verhältnis dieser göttlichen Logosnatur zu der menschlichen Fleischesnatur in der Erscheinung Christi. Beide Fragen überschreiten die Grenzen unserer Erfahrung.

In jahrhundertelanger Geistesarbeit hat der griechische Osten in diesen Problemen seine spekulative Kraft erschöpft und es doch nicht über die Formeln hinausgebracht, mit denen der praktischere Westen sein altes Symbol in Tertullians Bahnen auslegte. Sowenig es dem menschlichen Geiste möglich ist, in Gottes inneres Wesen oder in seine „Natur“ einzudringen, sowenig kann es gelingen, verständlich zu machen, wie die unvergängliche Gottesnatur mit ihrem logischen Gegenteil, der vergänglichen Fleischesnatur, eine wirkliche Einheit eingehen kann. Der Satz von den drei Hypostasen — womit unser Begriff der „Person“ nicht gleichgesetzt werden kann — der Einen göttlichen Substanz oder mit einem kurzen Ausdruck von der immanenten Trinität, mit dem der erste grosse Streit, der nicänische, 381 endete, und der Satz von der vollkommenen Gottes- und der vollkommenen Menschensubstanz in der vollkommen einigen Hypostase oder „Person“ Christi, mit dem der zweite grosse Streit, der speziell christologische, zu Chalcedon 451 abschloss, sind keine wissenschaftlichen Lösungen des Unlösbaren, sondern gerade, weil von einer unmöglichen Fragestellung aus, vom Boden der Naturen- und Substanzenlehre aus in logischer Konsequenz gefolgert, vollkommene logische Widersprüche.

Aber ist schon zuzugeben, dass es einen Denkwert hat, von einer, wenn auch falschen Prämisse aus eine Frage wenigstens logisch richtig zu behandeln und so diesen Weg zu erschöpfen, so ist vollends anzuerkennen, dass unter jenen metaphysischen Formeln sich Glaubenswerte ver-

bargen, deren Sieg hoch anzuschlagen ist. Ohne die Annahme solcher Religion in der Metaphysik wäre es unverständlich, warum ein Mann wie Athanasius sechsmal lieber den ersten Bischofssitz des Orients als seine Formel von der Wesensgleichheit des Sohnes fahren liess. Wir danken es den Alexandrinern dieser jüngeren Zeit, an deren Spitze eben dieser grosse Athanasius steht, dass durch sie festgehalten wurde, der ewige höchste Gott selbst sei uns in Christo nahegetreten, kein Zwischengott. Dazu war nötig, dass die philosophisch-kosmologische Fassung des Logosbegriffs, wie sie die Apologeten und Origenes vertraten, zugunsten der religiös-soteriologischen, wie sie der Antignostiker Irenäus vertrat, zurückwich und durch den Sohnesbegriff ersetzt wurde, und dass dann dieser „ewige Sohn“ möglichst nahe, bis zur Identifizierung, an den Vater herangebracht wurde: auf der Einheit in der Dreiheit liegt bei Athanasius das Gewicht. Und wir danken Athanasius und namentlich seinen alexandrinischen Nachfolgern, dass sie diesen dem Vater so nahegestellten ewigen Sohn durch ihre Theorie von der Vergottung der Fleischesnatur Christi wiederum möglichst an die Menschheit heranbringen wollten. Sie kämpften für wirkliche Gottgemeinschaft auf grund wirklicher Erlösung, aber freilich einer Erlösung, bei der das Sittliche, die Sünde, und damit das Geschichtliche, das Kreuz Christi, weit zurücktrat. Wir danken es darum ihren Gegnern, den Antiochenern, vor allem dem grössten unter ihnen, Theodor, Bischof von Mopsvestia († 428), dass sie zäh festhielten an dem geschichtlichen Bilde Jesu, und dass sie lieber ihren an der Naturenlehre zerquälten Verstand darangaben und trotz der Behauptung vollkommener Einigung der göttlichen mit der menschlichen „Natur“ in Christo die Hoheit dieses Bildes gerade in der menschlich-

sittlichen Entwicklung fanden: kämpften jene für die Religion gegen die Philosophie, so diese für die sittliche Fassung der Religion und für das geschichtliche Evangelium. Immerhin konnten sich an diese Sätze diejenigen fügen, die man im Abendland schon jetzt und später von richtigerer Fragestellung aus über das Verhältnis des Menschen zu Gott, wie es in Christo hergestellt ist, formulierte. Die Lehre konnte doch als ein Ganzes überliefert werden.

Dass dies Dogma vorerst „das Christentum“ schlechthin geworden war, blieb ein Schade. Wer verstand, was Athanasius und Theodor mit diesem „Christentum“ an religiösen Werten hatten? Es ist eine starke Korrektur, die die Wirklichkeit an der Schätzung dieser Formeln vorgenommen hat, dass weder die Formel von Nicäa noch die von Chalcedon schliesslich ins Taufbekenntnis gekommen ist, sondern dass eine lokale Formel, die gerade die wesentlichen Punkte der nicänischen Metaphysik um ihre Schärfe bringt, als Nicaeno-Constantinopolitanum auf einem dunkeln Wege zu allgemeiner kirchlicher Würde gelangte und sich bis heute in dieser Würde behauptet.

VI.

Sittlichkeit, Disziplin und Mönchtum.

Wir haben gesehen, wie in der alten Kirche sich der eine Zug des griechischen Wesens, den wir heraushoben, der Intellektualismus, auslebt. Es war eine Linie erkennbar von den apostolischen Vätern, die von der Erlösung aus der Sünde und Schuld den Schwerpunkt wegverlegen auf die Offenbarung des Unbekannten, bis zu der dogmenstarren Staatskirche Justinians, in der über das Recht diesseitiger und jenseitiger Existenz die Zustimmung zu der

vom Staate gewünschten Lehrformel entscheidet. Nicht dass man spekulierte, ist zu tadeln — ein grosser Teil nachdenklicher Menschen wird immer Trieb und Pflicht empfinden, über das Geheimnis der Person Christi und Gottes ewiges Wesen Definitionen zu versuchen und eine christliche Weltanschauung systematisch zu begründen, und auch das kann wohl als Mangel, aber nicht als Fehler bezeichnet werden, dass man es von Fragestellungen aus und in Formen tat, die der Unvollkommenheit der Zeit und ihrer Auffassung von unserem Erkenntnisvermögen entsprachen. Aber das war der verhängnisvolle Fehler, dass man die Werte verwechselte, an die Stelle der Tatsachen Gottes in der Geschichte menschliche Gedanken über Gottes Wesen setzte und meinte, mit der korrekten Formel habe man die Sache, mit der Absteckung unverrückbarer Grenzen für das menschliche Denken habe man nicht nur dieses selbst für alle Zeiten geregelt und vor Irrwegen bewahrt, sondern auch das Christentum selbst im Reiche festgegründet — mit einem Worte, dass man die Theologie und das Evangelium, die Lehre und das Leben miteinander verwechselte.

War also das Leben nichts? So weit entfernte sich das Christentum nie vom ursprünglichen Sinn seiner Stiftung, vom wirklichen Evangelium, dass es je vollkommen zu einer Philosophie, zu einem nur theoretischen Verhältnis geworden wäre, aber das subjektive, sittlich-religiöse Leben des Christen tritt wie etwas Selbständiges, Zweites neben das objektive Christentum der Lehre. Die intellektualistische Fassung der Religion hat ihren Zwillingsbruder im Moralismus. Ist die Religion vorwiegend gefasst als ein Wissen um Gott, so fehlt die innerliche Beziehung auf den Willen des Menschen. Eine aufs Physische gehende

Erlösungslehre, nach der der Mensch sich rein passiv verhält und sich mit Gott gleichsam füllen lässt, kann daneben herlaufen und lief daneben her. Aber der sittliche Erlösungsgedanke des Christentums hat zur Voraussetzung die Erfahrung, dass der Mensch in seinem Innersten, in seinem Triebleben und Willen gehemmt, ja gebunden sei, so dass er eben nicht kann wie er will, die Erfahrung, die Röm. 7 zu einem allzeit gültigen Ausdruck gebracht ist. Tritt der Erlösungsgedanke zurück zugunsten des Offenbarungsgedankens (oder wird er wesentlich physisch gefasst), so ist das ein sicheres Kennzeichen dafür, dass diese Grunderfahrung in ihrer Tiefe und erschütternden Gewalt nicht gemacht ist; die Ueberzeugung, dass der Mensch doch kann wie er will, ist irgendwie herrschend mit der Voraussetzung: wenn er die richtige Einsicht hat — mit dem alten sokratischen, platonischen, epiktetischen, kurz dem allgemeinen Dogma der heidnischen philosophischen Ethik: wisse das Gute und du kannst es auch tun. Also die Annahme der Freiheit unseres Willens und unserer sittlichen Naturgüte und damit der Möglichkeit, bei vernünftiger Einsicht und gehöriger Anstrengung sich auch das höchste Ziel der Gemeinschaft mit dem heiligen Gott zu erobern. Mit solcher Werkgerechtigkeit aber war zugleich die Kasuistik gegeben, d. h. die Sittlichkeit ist nicht mehr ein neues sittliches Leben, eine Wiedergeburt des Menschen im Willenszentrum der Persönlichkeit, darum eine Grundrichtung, Gesinnung und Haltung des ganzen Menschen, aus der die einzelnen Stücke wie notwendige Konsequenzen erwachsen, sondern sie wird aufgelöst in einzelne „Fälle“, deren sittliche Wertbestimmung sich danach richtet, ob sie nach unserer Einsicht dem Ziele der Gottgemeinschaft mehr oder weniger nahebringen bzw. fernrücken. Die Gnade

erscheint dann in diesem Schema beschränkt, abgesehen von der Schöpfergnade, die dem Menschen diese herrliche Naturausstattung mitgegeben hat, auf das, was Gott in Christo einst der Menschheit getan hat, vornehmlich in dem Schatz der Lehre Christi, und auf die Gnade des Sündenerlasses in der Taufe, nach der sich der Mensch nun selbst zu helfen hat. Diesen ganzen Vorstellungskomplex nennen wir kurz Moralismus. Alle griechischen Väter haben an der Freiheit des Willens nicht gezweifelt, die Grunderfahrung des Paulus ist für sie nicht dagewesen. Auch dieser Zug ist in geradliniger Entwicklung zu verfolgen von den apostolischen Vätern und den ersten Apologeten, unter denen um 150 Justin im zehnten Kapitel der ersten Apologie diese Grundsätze niederschreibt, bis zu dem Mönchtum, das in der Zeit der Reichskirche entsteht. Mit dem Einwurzeln des Christentums auf römischem Reichsboden, durch die Vermählung des Christentums mit dem griechisch-römischen Volksgeist wächst sich auch dieser Zug vollends aus.

Aber dieser Moralismus empfing von Anfang an einen besonderen Charakter. Nicht nur, dass die Sittlichkeit diejenige Stelle nicht fand, die ihr durch das Evangelium angewiesen war, dass aus einer Frucht des gläubigen Verhältnisses zu Gott ein Mittel wurde, sich erst dies Verhältnis der Gemeinschaft zu erarbeiten oder zu verdienen, auch ihr Inhalt wurde ein anderer.

Wir lernten den urchristlichen Enthusiasmus kennen mit seinem weltabgewandten, der nahen Wiederkehr Christi zugewandten Wesen, wir kennen alle die Aussprüche Pauli über die Ehe. Er gibt den Rat, mit Rücksicht auf das Ende sich unter gewissen Umständen der Ehe zu enthalten, damit man nicht beschwert werde durch die Dinge dieser

Welt. Diese Mahnung, die Lichter brennend und die Lenden umgürtet zu halten, konnte sehr leicht einseitig gefasst und dahin verstanden werden, als ob es darauf ankomme, sich möglichst von der Welt zu lösen, um bei der Ankunft des Bräutigams wachend erfunden zu werden. Solche einseitige Auffassung aber wurde nun durch den negativen Charakter der heidnischen Ethik überaus befördert, der wiederum mit dem heidnischen Dualismus untrennbar zusammenhängt. Aus derselben Quelle, aus der jene physische Fassung des Erlösungsgedankens herrührt, und im engsten Zusammenhang damit entsteht die Verschiebung des christlichen Lebensideals. Ist diese Welt widergöttlich, von unten her, ein Kerker für den Gottesfunken in uns, der von oben stammt, sich nach oben sehnt, dahin gehört, so kann es gar keine andere Ethik geben als die, sich aus der Verflechtung mit dieser widergöttlichen, die freie Seele knechtenden und einkerkernden Sinnenwelt, dieser grossen Lügnerin, zu lösen zu Gott hin. Von der wundervollen Antithese, die die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium und den ersten Johannesbrief durchzieht, „in der Welt und doch nicht von der Welt“, „in der Welt über der Welt“ wird die erste Hälfte abgeschnitten und es bleibt nur das „über der Welt“ übrig als das Lebens- und Vollkommenheitsideal: Weltverneinung durch Entsinnlichung.

Besonders aber wird „kasuistisch“ Wert gelegt — und bei dieser Auswahl vereinigen sich christliche, alttestamentliche und heidnische Gedanken — auf einige bestimmte Stücke: Entsagung des Fleischeslebens im grössten Sinn, Entsagung des Geschlechtslebens und Entsagung im Essen und Trinken, also Ehelosigkeit (Virginität) und Fasten, dazu Entsagung in dem, was im weiteren mit der Welt verbindet, im Eigentum

überhaupt, als Kehrseite das Almosengeben, den Armen das Eigene schenken. Die positive Seite ist das Gebet, die besondere brünstige Versenkung in Gott oder die „Kontemplation“.

Wie leicht gerade auf diesem letzten Punkt das heidnische Element einströmen konnte, zeigen bereits die Korintherbriefe. Sind höchste Gottgemeinschaft und höchste Weltabgezogenheit sich entsprechende Begriffe, so wird die erstere zu erreichen sein, sofern die Welt ganz versinkt und die Seele ganz untergeht in Gott. Wenn der Mensch das äussere Auge schliesst und nichts mehr von dieser Welt sieht und sein inneres Auge immer intensiver auf den unennbaren, mit keinen Prädikaten mehr zu belegenden, jenseit des Denkens, ja des immer irgendwie beschränkten Seins liegenden Gott richtet — dann verschwindet der Mensch in Gott, er ist schon hier ausser dem Leibe, in „Schauung“ Gott und seine Seligkeit geniessend, die Zunge bricht und stammelt nur noch jauchzende Töne, unverständlich für andere, die solche visionäre Zustände nicht erlebt haben. Das ist die Ekstase, das „Aussersichsein“, als die Spitze der kontemplativen Mystik (vom griechischen *myein*, d. h. die Augen schliessen), um die technischen Ausdrücke für diese Erscheinung zu gebrauchen, die jedem Bibelleser bekannt ist durch das „Zungenreden“ in den paulinischen Gemeinden heidenchristlichen Ursprungs. Auch Paulus kennt es, doch hält er wenig davon.

Auch das Christentum weiss von einer Versenkung im Gebet, einer Selbstbesinnung auf den Quell unseres Daseins, einem inneren verborgenen Zusammenschluss „in Christo“ mit dem ewigen Gott. Aber diese Momente sind nicht die Spitzen der Weltverneinung, sondern die Sammelpunkte der Kraft für das Wirken in der Welt, in dem gottgeordneten

Beruf. Aber man begreift, wie leicht frühere Heiden, die als Erwachsene Christen wurden, ihre asketisch-mystische Auffassung in die christlichen Ideale überleiten konnten. Das ist zweifellos schon ganz im Anfang geschehen. Schon bei Paulus lässt sich erkennen, dass er gegen das Missverständnis zu kämpfen hat, als ob in diesen Erscheinungen eine höhere Form des Christentums zutage trete. Er sieht in der asketischen Sittlichkeit überhaupt sich die Neigung ankündigen, ein neues Gesetz aufzurichten: wer aber sich durch die Gnade Gottes nicht frei weiss von jedem Gesetz, der ist ein Schwacher, kein Starker im Geist.

Aber in dem kirchlichen Handbuch, das den Titel der Zwölf-Apostel-Lehre führt und uns einen Ueberblick gestattet über die Anschauung weiterer Kreise am Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts, hat sich die Sache bereits umgekehrt, die Starken sind vielmehr diejenigen, die die besonderen „Ratschläge“ Christi, in bezug auf Ehelosigkeit, Fasten, Almosen, Gebet erfüllen: „aber wenn du das ganze Joch Christi nicht tragen kannst, tue wenigstens, was du vermagst“. So kündigt sich schon hier die Spaltung der Sittlichkeit an in eine höhere, asketische für die Tugendvirtuosen und eine niedere für die gewöhnlichen Christen. Genügt aber schon die letztere, so wird die erstere zum Verdienst.

Diese Spaltung trat also dadurch ein, dass sich eine höhere Stufe über das Durchschnittsniveau der Christenheit erhob. Wie hoch dies doch ursprünglich war, lehren uns alle unsere alten Quellen: wir haben wundervolle Schilderungen des heiligen Lebens der Christen bei Aristides, Justin, Tertullian und ungesuchte oder gar widerwillige Zeugnisse genug aus dem Munde der Heiden wie Plinius d. J., Lucian, Galen.

Aus Rom durch den „Hirten“ des Hermas um 140 erfahren wir zuerst von erheblichem Rückgang des sittlichen Durchschnitts. Man merkt deutlich, die begeisterte Erwartung des nahen Endes erschläft, der Ruf „Tut Busse, der Herr ist nahe“ zieht nicht mehr wie früher, mit der Ausbreitung des Christentums treten auch weniger sichere Elemente bei, offenbare Schwindler tun sich unter den Propheten auf, die höhere Weisheit bläht vielmehr auf, statt zu bessern. Sofort zeigen sich die Gefahren, die eine intellektualistische Fassung des Glaubens für die Sittlichkeit mit sich bringt. Die Spaltung erweitert sich also dadurch, dass nicht nur eine höhere Stufe sich über das von allen geforderte Mass erhebt, sondern auch das allgemeine Niveau sinkt. Um so verdienstlicher, wer sich zu jener emporschwingt!

Man beginnt sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass man nicht zu streng mit der Aufnahme und namentlich der Wiederaufnahme eines Bruders, der gefallen ist, sein müsse. Ursprünglich war nur einmal Vergebung auch der schweren Sünde, der Todsünde, möglich, in der Taufe, danach sollte und konnte der Bruder kraft freien Willens nach Christi geoffenbartem Gesetz leben. Nun lässt Hermas die Möglichkeit einer zweiten Busse sehen für solche, die in Fleischessünden geraten sind. Wenn die Christen nur die sich durchsetzenden Normen des Christlichen und Kirchlichen anerkennen! Ehedem musste man für den Bestand der Christenheit Sorge tragen, jetzt ist das Christentum gleichsam sichergestellt, verobjektiviert, das Reich Gottes hat Gestalt angenommen, sein Fortbestand wird verbürgt durch die Bischöfe, die nicht nur die Wächter der Lehre, sondern auch der Zucht sind: die Schlüsselgewalt geht aus der Hand der Gemeinde in die des Amtes über. Diese Kirche, diese Anstalt Gottes auf Erden ist

heilig, auch wenn ihre Glieder unheilig sind. Man kann ihnen etwas nachlassen.

Gegen diesen ganzen Gedankenkreis, der die Verweltlichung der Kirche im sittlichen Sinne umfasst, wehrte sich noch einmal das starke individuelle Christentum alten Schlages mit elementarer religiöser Wucht. Die Folie aber für die Predigt des Propheten Montanus (ca. 170) und seiner gottbegeisterten Jünger und Jüngerinnen gaben die sich mehrenden Drangsale der Marc Aurelschen Verfolgung. Stand das göttliche Gericht nicht wirklich unmittelbar vor der Tür? Noch unter Septimius Severus, also am Anfang des 3. Jahrhunderts, ist es in Syrien vorgekommen, dass die Gemeinden mit ihren Bischöfen in die Wüste auszogen und alles liessen, in der Erwartung des Endes aller Dinge und der Herabkunft des oberen Jerusalem. Nicht von wenigen, von allen ist das Höchste zu verlangen, keine Spaltung der Sittlichkeit, nur so ist die Gemeinde die reine Braut, die Christus verlangt. Aber der alte Bussruf, der hier im Montanismus seinen scharfen Klang wieder ertönen liess, hatte nun jenen asketisch-mystischen Unterton gewonnen: das, was man von allen verlangte, war eben jene höhere Sittlichkeit, war Lösung aus den sozialen Banden, Lösung namentlich aus der Ehe, gesteigertes Fasten, ein „Mönchtum“ der ganzen Gemeinde. Im innersten Zusammenhang damit steht, dass diese Montanisten Front machten gegen die ganze Entwicklung zur katholischen Kirche (s. o. S. 45f.), Front gegen den Abschluss des Kanons — man fühlt noch lebendige Prophetenkraft in sich, starkes, subjektives, das apostolische sogar überbietendes Christentum — Front namentlich gegen die Bischöfe mit ihrer Schlüsselgewalt. Die Gemeinde muss durch ihre Propheten selbst wachen über ihre Reinheit.

Das ist die erste Schwarmbewegung in der Kirche gewesen, zugrunde gegangen, weil sie sich einem unaufhalt-samen geschichtlichen Prozess entgegenwerfen wollte. In-dem die Kirche den Montanismus ausschied, erklärte sie, wie schon einmal gesagt, dass sie sich in der Welt ein-richten wollte, d. h. in unserem Zusammenhange: die höhere, die eigentliche, vollkommene Sittlichkeit ist nicht mehr von allen zu verlangen. An zwei Männern, die mit-einander rangen, kann man die Tragweite der Entscheidung sehen, Tertullian und Calixt. Der erstere wollte, dass die Jungfrauen verschleiert zur Kirche gingen, und trat, er-bittert über den Sittenverfall, aus der Kirche, der letztere eröffnete auch den groben Sündern die Tore der Kirche und — war Bischof von Rom, einer der ersten Päpste und doch, wenn wir seinem ernstesten Gegner Hippolyt glauben dürfen, von Haus aus ein entlaufener Sklave und banke-rotter Geldwechsler, dem man Fälschungen vorwarf. Er wusste dann wohl, warum er die Lehre von dem untilgbaren Amtscharakter aufbrachte.

Im 3. Jahrhundert lebte sich die Kirche in zweimal 40jähriger Friedenszeit ein, wurde Volkskirche, ehe sie Staatskirche wurde. Tausende wurden in die christliche Gemeinschaft hineingeboren, und ihr beizutreten verlangte weitaus nicht mehr den Lebensernst und die Todesbereit-schaft der ersten Zeiten; längst nicht nur Sicherheit des ewigen Heiles war es, was man in ihren Hallen suchte. Zumal in den Wirren der inneren Thronstreitigkeiten und der äusseren Kriege, bei der steigenden sozialen Not, der Unsicherheit des Besitzes, dem Ueberhandnehmen pest-artiger Seuchen suchte und fand man hier einen festen Halt: hier sorgte man für die Armen, tröstete und löste die Gefangenen, pflegte die Kranken, Elend und Wohlstand

fühlten sich geborgen in der Hut ihrer geschlossenen Organisation. Und die geistige Elite zog sich je mehr und mehr hierhin, die ideal Gerichteten und die Gelehrten, seitdem Origenes aller Gelehrsamkeit ein Heimrecht in ihren Mauern geschaffen hatte. Julius Africanus begann um 220 die christliche Universalgeschichte zu begründen.

Kein Wunder, dass die ursprüngliche Strenge der Sitte immer mehr nachliess. Nur ein Punkt hatte noch stets als unverzeihliches Verbrechen gegolten, das Wiederaufnahme auch des Reuigen unmöglich mache, Abfall vom Glauben, Lästerung Gottes durch Opfer oder in irgend einer Form — schloss ein solcher sich doch selbst von der Gemeinschaft aus! Nun aber fiel in die Friedenszeit jenes Jahrzehnt furchtbarster Verfolgung, die das 3. christliche Jahrhundert in zwei Hälften sondert, unter Decius und Valerian von 249—258. Je weniger man sich dessen versehen hatte, desto erschreckender waren die Folgen. Der Abfall war so ungeheuer, dass auch grosse Gemeinden in Gefahr gerieten sich aufzulösen, wie die zu Karthago. Es war gar nicht möglich, daran festzuhalten, dass die momentane Schwäche, die der Scham und Reue rasch wieder Platz machte, für immer den Ausschluss aus der Gemeinde zur Folge haben sollte. Wer bussfertig um Aufnahme bat und sich den kirchlichen Zensuren unterwarf, ward doch wieder aufgenommen. So setzte sich's überall durch als das innerkirchliche Resultat dieser Katastrophe.

Damit war die letzte Schranke gefallen. Die Gemeinde hatte offiziell, endgültig und radikal auf ihr altes apostolisches Ideal verzichtet, nur „Reine“ und „Heilige“ zu umfassen — dafür wurde sie die grosse Erziehungsanstalt des sündigen Volks, und die Bischöfe walteten künftig ihres hohen Amtes nach den festen Normen kirchlicher Straf-

sätze im Bussinstitut, für das die besonderen asketischen Uebungen als verdienstliche und darum genugtuende Leistungen in Dienst genommen wurden. Die Hierarchie, die Verwalterin der Gnadenschätze des Himmels, sie war die heilige Kirche, obgleich sie die Weltkirche geworden war.

Erloschen war das alte Ideal nicht. Wieder in einer Auseinandersetzung zwischen einem Karthager und einem Römer war während und nach der Decianischen Verfolgung eine abermalige Ausscheidung erfolgt: während Cyprian, der Karthager, zugleich die Hierarchie und die Bussdisziplin vollendete, stellte sich der Römer Novatian auf den alten Standpunkt herber Strenge. Die Reinen, die „Katharer“ nannten sich die Seinen. Aber freilich, wie wenig war von der ursprünglichen Höhe des Ideals übriggeblieben, wie weit war man selbst gegen die Montanisten zurückgewichen! Nur den letzten Schritt, die Wiederaufnahme der Todsünder, speziell der Lapsi oder Abgefallenen, tat man nicht mit, im übrigen war man weder gewillt noch im stande, die geschichtliche Entwicklung zurückzuschrauben. Aber auch so war die Kirche der Novatianer, die als Sonderkirche ausschied, so ehrwürdig sie war, wie die der Montanisten als Anachronismus zum Absterben verurteilt.

Als dann unter Diokletian nach dem jähen Ende der zweiten grossen Friedensperiode abermals der Abfall erschreckend gross war, ist es zum letzten Male zur Fragestellung gekommen, ob in irgend einer Weise, wenn auch nur in der allerverdünntesten, die katholische Kirche selbst festhalten wollte an den alten Zielen. Der donatistische Streit in Afrika hat noch fast ein Jahrhundert gedauert, da er sich verband mit den landschaftlichen Interessen der Provinz. Es war also nur noch eine lokale Bewegung, die man ersticken konnte mit dem Hinweis auf den alten for-

malen Satz, dass das Allgemeine, Katholische die Wahrheit sei. Und was war die Sache, die man vertrat? Wenn auch keine, noch so grosse Todsünde den reuig anklopfenden Laien für immer ausschliessen soll von der alleinseligmachenden Mutterkirche, sollte es so wenig auf die persönliche Reinheit ankommen, dass ein abtrünnig gewordener Priester, wieder aufgenommen, die heiligen Sakramente gültig verwalten könnte? Es kann eine Pflicht sein, Wiedertaufe zu üben. Abermals nannten sich die Vertreter der herberen Anschauung, die Freunde des Donatus, die „Katharer“, vertraten sie auch nur noch ein Minimum der alten Forderungen. Ihnen gegenüber wurden die letzten Konsequenzen gezogen: im Kampf mit ihnen hat Augustin die Ideen von der absoluten objektiven Heiligkeit der Kirche und ihrer Sakramente ausgebildet, von der *civitas dei*, dem grossen „Gottesstaat“, der in die Welt hineingebaut ist, sie mit Lebenskräften zu versehen. Sie haben dann das Mittelalter beherrscht. Die grossen Päpste des Mittelalters konnten sich auf ihn berufen.

Und doch konnten sich auch die Mönche des Mittelalters auf ihn berufen. Es gab eine Regel Augustins, Augustiner-Eremiten sogar. Augustin fand die so heiss ersehnte Ruhe des Herzens erst, als er Weib, Eigentum und Professur liess und das asketische Leben begann. Daraus kann man sehen, wie wenig man auf das Ideal der höheren, asketisch-mystischen Sittlichkeit verzichtete, wenn man auch das Mass sittlicher Forderungen, das man an alle Christen stellte und zur Bedingung der Kirchengliedschaft machte, immer niedriger ansetzte — ja, dass die Ausbildung jenes subjektiven Heiligkeitsideals zu einer besonderen Lebensform Hand in Hand ging mit der Vollendung des objektiven Heiligkeitsideals zur heiligen

Kirchenanstalt. Eben zur Zeit Constantins, in dem Moment, da das weltförmige Christentum für regierungsfähig erklärt wurde, entsprang das — Mönchtum. Die Spaltung der Sittlichkeit wird damit vollkommen.

Die mit Athanasius zur Herrschaft gelangende kirchliche Theologie hat diese Entwicklung nicht gehemmt, sondern gefördert: Athanasius hat selbst die mönchische Musterbiographie, das Leben des Vaters aller Mönche, des hl. Antonius, geschrieben. Denn einmal lässt die physische Fassung der Erlösung oder des Heilsgutes, die die Seele jener Theologie war, die Heilsaneignung unsicher, da sie den Willen nicht trifft, verweist den einzelnen Christen doch schliesslich auf sich und konserviert so den Moralismus; zweitens geht, wie schon berührt, diese Lehre von der Grundvoraussetzung aus, dass die menschliche Natur unheilig ist, dass man sie los werden und sich vergotten lassen muss, verlangt also einen Moralismus, dessen Inhalt und Ziel Abtötung ist, und drittens kennt sie als Mittel, sich schon jetzt in den Besitz der geschehenen Erlösung zu setzen, nur den Gefühlsrausch der Mystik, die auch die Spitze der mönchischen Askese bildet.

So setzte die Kirche ihr altes asketisches Ideal gleichsam aus sich heraus als einen besonderen Stand und Beruf, als eine beständige Weise des Lebens. Es war darum oberflächlich, wenn man das Mönchtum etwa ableiten wollte aus dem Serapiskult in Oberägypten, dessen angebliche Asketen übrigens auf einem Missverständnis beruhen. Aber allerdings waren die Menschen auf diesem uralten Kulturboden wohl am empfänglichsten. In dem Lande der Pharaonen und der Kleopatra, des Philo und Origenes wurden die Menschen zuerst überdrüssig, angeekelt von der Welt und flohen in die Wüste von dem An-

gesicht der Menschen, das Angesicht Gottes desto sicherer zu schauen.

Die erste Form des orientalischen Mönchtums ist das Eremiten- oder Anachoretenwesen: hier erscheint das Thema der negativen Ethik am folgerichtigsten durchgeführt. Der Mensch, der übersittlich leben will wie die Engel, wird wie ein Tier, das sich schmutzig und scheu in den Klüften der Gebirge versteckt, ja sofern vollkommene Empfindungslosigkeit angestrebt wird, niedriger als das Tier. Was aus den Gottsuchern der ägyptischen Wüste geworden ist, wenn sie einmal in der Hauptstadt auftauchten, kann man aus der Geschichte der dogmatischen Streitigkeiten, aus der Tragödie der Hypatia in Alexandrien studieren. Doch ist das nur die eine Seite. Daneben stehen Menschen von erhabenen Gedanken, Menschen, die etwas für sich sein wollen in einer Zeit der Knechtschaft, die lauter sein wollen in einer Zeit der Lüge, Menschen, deren innerer Blick frei und weit wird unter der grenzenlosen Einförmigkeit der Wildnis. Hierhin rettet sich auch die individuelle Frömmigkeit vor den Normen und Schablonen der Kirche und offenbart sich eine staunenswerte Kraft des inneren Lebens. Und weil hier doch auch ein unveräusserliches Stück gesunder Religion sich geltend macht, so bleibt es nicht bei den ursprünglichen extremen Formen, das Leben sucht wieder das Leben, die Sorge für die eigene Seele wird wieder zur Seelsorge an den Brüdern. Aus dem strengen anachoretischen Leben wird das der klösterlichen Gemeinschaft, das Cönobitenleben. In hundertfachen Variationen, von der edlen Form der Liebespflege, die durch Basilus den Grossen (370) im kappadozischen Cäsarea ins mönchische Leben eingeführt wurde, und des beschaulichen Naturlebens, das in seiner Familie gepflegt wurde, bis zu der Verrücktheit

eines Simeon, des syrischen Säulenheiligen († 460), der die Entfernung von den Menschen in vertikaler Richtung für heiliger hielt, als die in horizontaler, überall doch mit den gleichen geschilderten Grundzügen, ergiesst sich das mönchisch-asketische Leben über das Morgenland und, durch Hieronymus († 420) u. a. eingeführt, vom Ende des 4. Jahrhunderts an auch über das Abendland, eine grossartige, gerade die edelsten Geister fortreissende Bewegung, die uns an den Enthusiasmus der apostolischen Zeiten wohl erinnern darf.

War es nicht ein lauter Protest gegen die Weltkirche? Hiess es nicht, dass man sie mit ihren Priestern entbehren könne? War es nicht eine Anklage gegen sie — hiess es nicht, dass jene die Sicherheit des Heils nicht zu geben vermöge trotz des Anspruchs, allein das Heil spenden zu können, und dass man es sicherer sich selbst kraft des freien Willens, den die grossen Theologen und die Kirche ja lehrten, erarbeiten konnte? War es nicht eine Gefahr für sie, eine Auflösung aller Organisation und Ordnung? Alles das ist richtig, und dennoch hat die Kirche das Mönchtum nicht verurteilt, sie ertrug den Widerspruch, weil sie selbst jene asketische Heiligkeit als das Höchste gepriesen, je mehr sie sich selbst in die Welt verstrickte, und weil sie im Mönchtum ihre Ergänzung sah, durch die für sie selbst der Weg gleichsam frei wurde in die Welt hinein. Dadurch, dass wenige von sich alles verlangten, wurde es möglich, dass man von allen wenig verlangte, oder anders ausgedrückt, dadurch, dass man dem Bedürfnis tieferer Geister nach individueller Frömmigkeit, nach eigenem Ringen um Gott, einen bestimmten Raum gab, konnte man die Gesamtheit um so eher uniformieren. Und das Mönchtum? Es war ja eine grosse Selbsttäuschung,

wenn man meinte, dass man sich das Heil sicher erarbeiten könne. Abspannung, Verzweiflung blieb im Rest nach der Herrlichkeit des einsamen Gottschauens. So musste denn das Mönchtum doch schliesslich auch wieder den Anschluss an die Heilsanstalt suchen. Beides miteinander zu verbinden, die Weltherrschaft der Kirche und die Weltflucht des Mönchtums, das ist die grosse Aufgabe der Zukunft für einen vollendeten Katholizismus. Auf diesen beiden Stützen ruht sein Bau. Aber, so stark auch die Ansätze dazu schon in der alten Kirche sind, erst das Mittelalter hat diesen Bau in klassischer Schönheit vollendet.

VII.

Gottesdienst, Kultusfrömmigkeit, Messe.

Es ist noch eine dritte Linie zu verfolgen, die sich durch die Entwicklung der alten katholischen Kirche von ihren ersten Ursprüngen zur Zeit der apostolischen Väter an verfolgen lässt. In den vorhergehenden Linien, im Intellektualismus und Moralismus, sahen wir, wie diejenigen Grundrichtungen sich geltend machten, die wir auf der vorchristlichen Stufe besonders bei den Philosophen konstatierten. In der Tat ist die direkte Einwirkung der Stoa sowohl bei den Logotheologen wie beim Pelagianismus zu bemerken. Aber in beiden Reihen sahen wir dann, wie dieser Rationalismus fortwährend korrigiert und ergänzt wurde durch einen starken Zug frommer Empfindung, der in Christo vielmehr den Führer zu wahrer Gottgemeinschaft suchte — wozu eben mehr gehört als Mitteilung von Erkenntnissen über Gott und Ermahnung zum sittlichen Wandel.

Immer hängt die Fassung dessen, was die Menschen als ihr Heil und ihre Seligkeit in der Zukunft erhoffen, von

dem ab, was sie als ihr Unheil und ihre Unseligkeit in der Gegenwart empfinden. Wir erinnern uns, dass schon bei den heidnischen Griechen das heitere Gefühl, mit der schönen Sinnlichkeit umkleidet und mit der Natur ganz verschlungen zu sein, umgeschlagen war in das Gefühl der Belastung mit der Sinnlichkeit, mit Unreinheit und Krankheit, Elend und Schwäche. Aus dem Grauen vor dem Tode erhob sich der Schrei der Seele nach ewigem göttlichen Leben in einem besseren Jenseits. Das war, was Jesus, der selbst im Hades Gewesene, der leibhaftig wieder daraus Erstandene, mit untrüglicher Sicherheit verbürgte, Auferstehung sogar, wie es jetzt hiess, „des Fleisches“. Nicht nur um einen Hauptanstoß zu beseitigen, haben die ältesten christlichen Schriftsteller fast ausnahmslos über die Auferstehung Bücher geschrieben, man kam damit auch dem lebhaftesten Interesse der Heiden entgegen, und man hat sie philosophisch bewiesen, ohne den Namen Jesu zu nennen. Die grössere Torheit war den Heiden das Kreuz, und auch den christlichen Philosophen trat es zurück, obgleich es zum Symbol des Christentums wurde, hinter die Fleischwerdung und die Auferstehung, die Versöhnung also hinter Lebensmitteilung und Todesüberwindung, weil nicht die sittliche, sondern die physische Schwäche das Grundübel war. Von dem syrischen Griechen Ignatius zur Zeit der apostolischen Väter im 2. Jahrhundert bis zu Athanasius und den Neu-Alexandrinern im 4. und 5. liess sich eine Linie in der Lehrentwicklung aufweisen, in der als die vorzüglichste Bedeutung des Erlösungswerkes das festgestellt wird, dass Gott in Christo der Menschen-natur Gottesnatur eingestiftet und Christus in seinem Leben bis zur Erhöhung das Fleisch, das ihn umkleidete, vollkommen vergottet hat. So hat der Erlöser das Menschen-

geschlecht für die Gottgemeinschaft im ewigen Leben fähig gemacht.

Was aber half das dem einzelnen Christen? Wie konnte er dessen gewiss und froh werden, dass er, gerade er dieses Jenseitsgutes theilhaftig würde? Hielt er seinen Verstand noch so gehorsam gefangen unter das, was die Lehrer der Kirche ihm von der Kanzel über die göttlichen Geheimnisse der vollzogenen Erlösung verkündeten, daneben sass der Zweifel im Herzen, ob die Hoffnung auch ihm gehöre, da ihn die Gegenwart eben nicht erlöste und er in Not und Tod sass wie zuvor. Und das Herz wollte auch nicht nur Zukunft, es wollte Gegenwart; nicht nur Hoffnung, sondern Genuss, wenn auch nur einen Vorschmack des göttlichen Lebens in Unvergänglichkeit, aber greifbar und persönlich. Hohen Geistern wie dem Origenes mochte es gegeben sein, auf dem Wege denkender Erhebung zu den letzten Gründen vorzudringen und in mystischer Ekstase die Erdschwere tief unter sich zu lassen. Andere, die Menge der Gläubigen, die in die Kirche strömten, verlangten, dass das ewige Leben von aussen hereinragte in ihre Armut, dass es sie ergriffe und erfüllte, wenn sie sich nur ergreifen und füllen liessen. Durch das geistige Mittel des Worts, das nur die Seele trifft, klare Vorstellungen und sittliche Kräfte weckt, liess sich das nicht erzielen, physische Erlösung verlangt nach einem dinglichen Gnadenmittel, das in geheimnisvoller Handlung Kräfte in unsere Natur überleitet und nur erlebt und empfunden, aber nicht gedacht und errungen werden kann.

Nun aber hatte die christliche Gemeinde unter Berufung auf bestimmte Stiftungsworte Jesu von den Ursprungszeiten an jedenfalls zwei heilige Handlungen mitgeführt, in denen ihre Gemeinschaft mit Christus und

untereinander neben der Erbauung durchs Wort zu einem besonders innigen und zugleich geheimnisvoll vieldeutigen Ausdruck kam: die Taufe als die Feier des Eintritts, das Abendmahl als die Feier des fortdauernden Verhältnisses. Sicher, dass Gott in diesen beiden Akten, die so das ganze Leben des Gläubigen, seinen Anfang und seinen Fortgang, bezeichneten, an dem einzelnen etwas tat: er stiftete den einzelnen ein in Christi Gemeinschaft und sprach ihm sein Werk und dessen Frucht persönlich, sichtbar, spürbar zu!

Das „Abendmahl“ war hervorgegangen aus der täglichen gemeinsamen Hauptmahlzeit Jesu und seiner Jünger. Kein israelitischer Hausvater liess die Gaben, die er von Gott empfing, ungesegnet, ohne Dank. Für das Haupt dieses Kreises wurde jedes Mahl zu Einer Danksagung und dadurch auch für den Kreis zur Feier. Wie viel „Tischreden“ gingen vom Herrn um! wie inhaltsschwer, voll von Geist und Liebe, Rück- und Vorschau, Zagen hier und Mahnwort dort wird die letzte Stunde der Gemeinschaft in der Zeit, da die Mahlzeiten der Juden schon ohnedies erfüllt waren von Symbolik, gewesen sein! Vom Gebot und Vorbild der dienenden Liebe, vom Geist der Hoffnung und des Trostes, von der bleibenden Gemeinschaft unter dem Bilde des Weinstocks und seiner Reben lässt die johanneische Tradition den Herrn reden und symbolisch handeln; die synoptische und paulinische bringt uns die Kunde von geheimnisvoll tiefsinnigen Worten, unter denen er die hausväterliche Spende des Kelches voll der Frucht eben des Weinstocks, dazu das gebrochene und ausgeteilte Brot begleitet habe, die einfachen Elemente täglicher Nahrung verknüpfend mit den höchsten Gedanken über Tod und Wiedersehen, über Trennung und Einigung, die durch diese Stunden zogen. Als sich die zersprengte Schar der Jünger

wieder in Jerusalem gesammelt, liess man den geschiedenen und doch im Geiste mit ihnen vereinten Herrn weiter den Hausvater sein, Brot und Wein spenden, so wie er es zum Abschied getan. Danksagung, „Eucharistie“ wurde ihnen nun auch forthin und nun erst recht das gemeinsame Mahl.

Mit dem Wachstum der Zahl löste sich von der täglichen Mahlzeit zuerst die Feier besonderer gemeinsamer Mahlzeiten ab, zur Abbildung jenes letzten Mahles, mit der Wiederholung der feierlichen Worte Jesu über Brot und Wein: so wurde eine Form des Gottesdienstes, Kultus, Kultmahlzeit daraus, an besonderen Tagen, vornehmlich am Auferstehungstag, der vor anderen zum „Herrentag“ wurde. In Pauli Korintherbriefen, aber auch noch in der Zwölf-Apostel-Lehre um 100, sehen wir es so. Wiederum die Vergrösserung der Gemeinde, dazu Missbräuche, wie sie schon Paulus uns zeigt und die äussere Verwandtschaft mit den Opfermahlzeiten bei früheren Heiden nahelegte, liessen die wirkliche, sättigende Mahlzeit auslösen und als Liebesmahl, Agape, fortleben, den nun schon rituell, liturgisch festgelegten Gipfel der Handlung aber, die symbolische Spende der Elemente unter Jesu Weiheworten, zum für sich bestehenden, eigentlichen Kultusakt werden. Nichts hinderte nun den unmittelbaren Anschluss an die Versammlung zur Worterbauung; durch Umrahmung und Einfügung von gesprochenen oder gesungenen Gebeten konnte ein gegliedertes Ganze daraus werden. Der sonntägliche Hauptgottesdienst, wie er noch heute auch bei uns besteht, war in seinen wesentlichen Stücken fertig.

Nun halte man zusammen: hier haben wir als den Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes eine heilige Handlung, in der unter dem Bilde sichtbarer, schmeckbarer, physischer Elemente, unter Essen und Trinken die von Gott

in Christo geschenkte Gabe dem einzelnen persönlich zu eigen gegeben wird, dort fanden wir ein frommes Bedürfnis, die Gottesgabe in Christo vorzüglich als Verbürgung des ewigen Lebens zu fassen und sich die zukünftige Teilnahme an der göttlichen Natur schon hier persönlich, greifbar anzusprechen zu lassen — wer könnte sich darüber wundern, dass bereits bei dem ersten Griechen, der diese fromme Gesamtauffassung vom Heil zeigt, Ignatius von Antiochien (ca. 110), das Abendmahl als das „Heilmittel der Unvergänglichkeit“ gepriesen wird, und dass alle seine Geistesnachfolger im Abendmahl das Mysterium der persönlichen Vergottung sahen, dessen ihre mystische Lehre von der generellen Vergottung der Menschen durch Christi Fleischwerdung als Ergänzung bedurfte. Beides stützt sich, steigert sich fortwährend. Mochte auch im ursprünglichen Sinne gerade die tiefste sittliche Auffassung von Christi Lebens- und Todesopfer, die freie Hingabe zur Erlösung von der Sündenmacht und die Liebesverbindung mit ihm und untereinander, vorwalten; die physisch-hyperphysische Richtung der auf heidnischem Boden erwachsenen Frömmigkeit, die sich dort in der Lehre auswirkt, musste mit innerer Notwendigkeit das physisch-realistische vor das sittlich-geistige Moment im Abendmahl drängen und es damit aus dem Bereich klarer Gedanken und Antriebe in das Dämmerlicht mystischer Gefühle ziehen.

Im Dämmerlicht aber vermag man Konturen nicht mehr zu unterscheiden. Neben den vielen christlichen Vorstellungen, die nebeneinanderher- und durcheinanderlaufen, fließen immer mehr heidnische herüber. Das Vorangegangene lehrt, wie falsch es wäre, wollte man Entstehung und grundlegende Entwicklung des christlichen Kultus durch direkte Uebernahme aus dem heidnischen Mysterien-

wesen erklären. Aber ebenso sicher ist, dass die Bedeutung, die der Gottesdienst und speziell das Abendmahl oder die Eucharistie jetzt gewonnen hat, ihre Ueberführung aus der sittlich-geistigen in die sinnlich-physische Sphäre, erwachsen ist auf dem Boden derselben vor- und nebenchristlichen Stimmung, die den Mysterien das Leben gab und noch immer die Gemüther beherrschte. Und es ist zweitens sicher, dass, nachdem einmal der christliche Gottesdienst diese Stufe erreicht hatte, und die Aehnlichkeit mit den heidnischen Formen ins Bewusstsein trat, die Parallele nun auch vollends wirksam und der christliche Gedanke immer mehr gefälscht wurde. Man wollte dasselbe, man wollte mehr finden und finden lassen, als man dort gehabt — in einer Zeit, da die Masse anfang, in die Kirche ihre roheren Triebe ohne Bruch mit dem bisherigen Leben hineinzutragen, und die Kirche der Neigung nachgab, volkstümlich zu werden. Die an Raum und Zeit nicht gebundene Anbetung im Geist und in der Wahrheit, von der Jesus bei Johannes, der vernünftige Gottesdienst und die sittliche Auferbauung der Gemeinde zu Gottes Tempel, von der Paulus redet, wandelt sich zu einer reichgegliederten, sich wirkungsvoll steigernden Summe von festgeformten kultischen Handlungen, die man an bestimmten Zeiten und Orten vornimmt oder an sich vornehmen lässt. Diese Kultusfrömmigkeit ist eine an sich schon wertvolle Form der Gottesverehrung.

Das Christwerden, eigentlich die innerliche Hinwendung der Seele zu Gott, tritt unter den äusserlichen Gesichtspunkt einer Einweihung ins Christusmysterium; das Christsein, eigentlich das stete Gerichtetsein des inwendigen Menschen auf Gott, scheint in der regelmässigen Teilnahme am Christusmysterium zu bestehen. Der ganze

Ablauf der kultischen Akte stellte sich unter Teilnahme der Gemeinde besonders in der heiligsten Zeit des Jahres, zu Ostern, dar: von der Taufvorbereitung in 40 tägiger Fastenzeit an durch die feierliche Nachtstunde der Taufe zur Aufnahme in die Gemeinschaft der Eingeweihten, zur ersten Teilnahme am Opfer. Die grosse Woche ist der Höhepunkt des Jahres auch um deswillen.

Sicher ging der Neuling, der diesen Gang machte, durch eine Fülle tiefer sittlicher Anregungen, wie sie kein heidnischer Kult in dieser Fülle bot, er wurde vor Gewissensfragen gestellt, vor das Gesetz Gottes und den Ernst der sittlichen Entscheidung, die im Bekenntnis zum Christentum lag; von Sünde und Sündenvergebung nahmen auch die berühmten Katechesen Cyrills von Jerusalem ihren Ausgang, und als der eine grosse Reinigungsakt der Busse galt fort und fort die Taufe. Aber immer stärker wird die Form, der Ritus dabei betont, schon bei der Einführung ins Bekenntnis, dessen heiliger Wortlaut unter künstlicher Feierlichkeit mitgeteilt und aufgesagt wird, noch mehr bei der seelsorgerlichen Bearbeitung des Täuflings, der fortwährenden Zeremonien unterworfen wird, Gebetsexerzitionen und Prüfungen oder Skrutinien, mit dem Zweck, zu erforschen, nicht ob das sittliche Bewusstsein reif, sondern wie weit die Herrschaft des Teufels gebrochen sei, dem in der Stunde der Taufe abzusagen ist. Indem die liturgische Form, das Zeichen, die heilige rituelle Handlung als das Wesentliche erscheint, gerät die Reinigung in Gefahr, den sittlichen Charakter vollkommen einzubüssen und mit der heidnischen „Kathartik“ auf eine Stufe zu rücken, bei der das blosses Mitmachen der Handlung und die äussere Berührung mit den Symbolen bereits entschönt, d. h. die Befleckung der dämonischen Mächte wie einen Krankheitsstoff

auf physischem Wege entfernt, gleichsam medizinisch. Auch der christliche Mysteriand stand gebeugten Nackens und verhüllten Auges ohne Kleid und Schuh auf dem Ziegenfell bei der Zeremonie des Exorzismus.

Wer das „Siegel“ der „Vollendung“ empfangen hatte, trat in die Reihe der fideles, der „Gläubigen“: er durfte das Vaterunser mitsprechen, das gleichfalls zu den heiligen Stücken des engeren Kreises gehört, er durfte die Schauer des mysterium mysteriorum, in dem der Gottesdienst gipfelte, über sich ergehen lassen, das Göttliche nicht nur schauen, wie in der „Epoptie“, der Schauung der heidnischen Mysterien, sondern essen und trinken. Auch die Predigt hatte ja Geheimnisse Gottes zu verkünden, die Lehre von Menschwerdung und Trinität, aber sie ist doch nur Vorhof für alle „Christen“, auch die nichtgetauften; nur andeuten darf sie die eigentlichen Geheimnisse — „die Eingeweihten wissen’s!“ — und verhüllt vor den Augen der profanen Menge ist währenddessen der heilige Altarraum mit den heiligen Geräten. Wohl werden auch in der Eucharistie wieder geistige Güter verkündet, die lapidaren Worte der Einsetzung ertönen fort und fort — aber überwältigend ist doch durchaus, was hier den Sinnen geboten wird im heiligen Drama, da sich unter dem Weihewort die Gabe der Natur mit himmlischen Kräften verbindet, ja sich gleichsam Christi Inkarnation in den Elementen wiederholt (Gregor von Nyssa). Die Anschauung, dass der mystische Leib Christi der am Kreuze geopfert sei, die Beziehung also auf Christi Opfertod in diesem Sinn wird durch die Rezitation der Einsetzungsworte wohl festgehalten — aber eben im Zusammenhang damit werden diese Worte selbst unter den Einfluss jener Stimmung gebracht: aus den Worten der tröstenden Liebe und der innigsten Gemein-

schaft wird wenigstens im Westen das magisch wirkende Weihewort. Was sich da auf dem Altar vollzieht, den Gläubigen zur Anbetung vorgestellt, zum Genusse dargebracht wird, umfasst Geburt und Tod Christi, das ganze Erlösungswerk, den Himmel auf Erden. Eine Fülle rein magischer Vorstellungen und Bräuche strömt von dem so gefassten Sakrament in die Gemeinde und entbindet den zurückgedämmten Zauberwahn aufs neue — schon zur Zeit Cyprians. Warum soll nicht der Mund der Kinder, warum nicht selbst der Toten das wunderwirkende Element aufnehmen! Reine Passivität ist ja hier das Geforderte. Das ist auch im Osten, wo sich der griechische Geist von Anfang an ganz unter den Sinnenreiz des Mysteriums stellte, die Stimmung geblieben: nur sich hineinziehen lassen in die ewige Welt, die sich hier schon auf Erden vor uns auftut, Genuss der Sakramentsgnade!

Aber noch von einer anderen Seite war eine Fälschung des christlichen Gedankens möglich und konnte die Parallelentwicklung mit dem heidnischen Kultus, in die man eingemündet war, verderblich wirken, vornehmlich im Westen, wo der Geist der Menschen aktiver und darum der Moralismus zu Hause war. Wohl verbanden sich nun wieder sittliche Gedanken mit dem Abendmahl, aber da die innere Beziehung und Einheit verloren war, an verkehrter Stelle. Untrennbar verknüpft mit heidnischer Gottesverehrung war das Opfer, dargebracht, um den Gott gnädig zu stimmen oder ihn für vergangene Schuld zu versöhnen. Mit dem aufgefangenen Blute des geschlachteten Stieres erlangte der Myste der grossen Göttin Kybele Reinigung und „Wiedergeburt“. Und war nicht das Alte Testament, der von der christlichen Kirche übernommene untrügliche Kanon der Juden, voll von Opfern aller Art, Sühnopfern und Speise-

opfern und wie sie alle hiessen? Brachte nicht auch die christliche Gemeinde oder dies und jenes ihrer Glieder neben ihren Gebeten die Naturgaben, die Früchte des Feldes und des Gartens, als Spende für die Armen, als Spende namentlich für den Tisch der Eucharistie? Auch diese Darbringung (offertorium = Opfer) war gottwohlgefällig, eine verdienstliche Leistung, ein besonderer Gottesdienst, meinte schon Tertullian. Der beleidigte Gott, der vergeltende Richter, bedarf der Genugtuung, der *hostia placatoria*, des Versöhnungsopfers. So schiebt sich das menschliche Verdienst vor die Handlung, die die freieste Gottesgnade abbilden sollte.

Aber der eigentliche Sinn des Abendmahls wird noch mehr verzerrt, wenn wir diesen Gedanken, wie schon Tertullian tat, zusammenziehen mit dem magischen Sakramentsgedanken, den wir vorführten. Dienen die zum Altar gebrachten Naturgaben nachher zur Erinnerung an Christi Opfer auf Golgatha, ja werden sie durchs Weihewort geradezu zu Trägern himmlischer Christusnatur, zieht man dann mit dem Werke seines Opfers nicht gleichsam das Opfer Christi, die Frucht seines Werkes, ihn selbst herbei? Zwingt der Spender durch solches verdienstliche Handeln nicht Gott gleichsam, ihm dies Opfer speziell zuzuwenden oder denen, zu deren Gunsten er es darbringt, für die er beim Opfer seiner Gaben Fürbitte leistet, zumal den Verstorbenen, die sich nicht mehr selbst helfen können? So tritt Gottes Gabe schliesslich in den Dienst des Menschen, der ihm ein „gutes Werk“ tut, statt dass der Mensch gute Werke tut, weil er Gottes Gabe empfing.

Das ist die Messe, und doch noch nicht ganz. In dem gleichen Masse, in dem die Christenheit sich innerlich hellenisierte, erhielt sie ja äusserlich das Gewand der bischöf-

lichen Verfassung, wie wir sahen. Beides hängt auch hier aufs engste miteinander zusammen, die Motive spielen herüber und hinüber. Die Mysterienentwicklung des christlichen Kultus macht den Kultusbeamten zum Mystagogen; die Einführung des Opferbegriffs in die wichtigste christliche Kultushandlung zieht den unlöslich damit verbundenen Priesterbegriff nach sich. Jenes wie dieses hebt die Stellung des Bischofs von neuem über alle Glieder der Gemeinde. Aber auch umgekehrt: dass die apostolische Amtsnachfolge der Bischöfe feststand, beförderte jene Steigerung ihrer Würde im Kultus, die sie zwischen Gott und die Gemeinde mitten inne stellte. Sie sind die Mittler des Heils, die die Kräfte der Vergottung im Sakrament durch ihr Wort auf die Erde leiten und das blutige Opfer Christi auf Golgatha in unblutiger Weise vor Gott zum Besten der Menschen wiederholen, Gottes Gabe an die Menschen und der Menschen Gabe vor Gott bringen.

Wir haben die Zeit vor und nach Constantin nicht genau auseinandergehalten; es ist ein fortlaufender Prozess, dessen Tempo sich nur nach dem äusseren Siege des Christentums sehr beschleunigt. Unter dem Einfluss der Massenchristianisierung, unter der Förderung der Kaiser, die auch ihrer Kirche ein Prunkgewand umhängen wollten, unter dem Vorwalten des griechischen Geistes auch in der Theologie, die trotz allem in den Bahnen Cyrills von Alexandrien läuft und der Vergottungslehre allgemeinen Eingang verschafft, wird der Kultus immer sinnlicher, reicher und magischer. Jetzt legt sich vor den Festkreis, der von Fastnacht bis Pfingsten reicht und den triumphierenden Ausgang des Lebens Christi kultisch begleitet, der Weihnachtskreis, der vom wunderbaren Anfang handelt, mit Advent vorher und Epiphanie nachher. Es war Roms Datierung, wenn

das Geburtsfest nun am 25. Dezember gefeiert wurde. Das Kirchenjahr entsteht, aber auch die andere Hälfte des Jahres war mit nichts festlos. Neben den Christuskreis tritt ein Marienkreis, dessen Entfaltung die Rolle der Inkarnation im christologischen Dogma besonders zugute kam; neben der Maria stehen die Apostel und Heiligen, Märtyrer und Asketen. In ihrem Dienst lebt der alte Heroenkult wieder auf, wie der Totenkult in der Reliquienverehrung seine Fortsetzung erlangt. Hier findet das Volk seinen Schutz gegen die steten Anläufe der Dämonen, mit denen seine Phantasie die Luft bevölkert, hier auch die ausgelassene Festfreude, die es von früher gewohnt war. Dabei ist kein Unterschied zwischen Ost und West. Wenn selbst ein Augustin die massivsten Mirakel nicht bezweifelt, wenn ein Ambrosius die Auffindung von Reliquien missbraucht zu seinen höchsten kirchlichen Zwecken, wen will es Wunder nehmen, dass ein Poet wie Paulinus von Nola mehr vom Glauben an seinen lieben Schutzheiligen Felix zu leben scheint, als vom Glauben an den erhabenen Erlöser?

Greifbar nahe muss das Ewige sein. Alles steht im Kultus mit dem Geistigsten und Letzten in Verbindung und ist doch mit allen Sinnen fassbar; alles ist Sakrament, heiliges Geheimnis und doch offenbar, Symbol und doch realer Kräfte voll. Wie viel es Sakramente gab — man kann es heute nicht sagen und wusste es damals selbst nicht, auch das Kreuz war Sakrament und das heilige Salz und das heilige Salböl.

Selig zu preisen, wer gewürdigt war, diesen Strom göttlicher Kräfte durch seine Hände leiten zu dürfen, der Träger des Amtes der Gnade, selig aber auch schon, wer sein Leben als Laie hineintauchte in diesen Strom, in die Fülle der frommen Uebungen! Wie Hannah konnte man

seine ganze Zeit im Tempel zubringen und meinen, dann Gott am nächsten zu sein. Die Frömmigkeit ist zur kultischen Devotion geworden.

VIII.

Das veränderte Weltbild. Byzanz und das Abendland.

Wenn wir die Geschichte einteilen in die grossen Abschnitte Alte, Mittlere, Neue, Neueste Geschichte, so ist für diese Einteilung massgebend das Auftreten neuer Kräfte, die das Leben der Menschen äusserlich und innerlich umgestalten. Der Trennungsstrich wird da zu machen sein, wo die neuen Kräfte, den Widerstand besiegend, das Gesamtbild so wirksam verändern, dass ohne ihre genaue Betrachtung dasselbe unverständlich bliebe. Kein Abschnitt scheint da so sicher zu sein, wie der zwischen der alten Welt und dem Mittelalter. Die Fäuste der Germanen scheinen in den Baum der Geschichte ihre Zeichen so deutlich eingegraben zu haben, dass ein Zweifel nicht aufkommen kann, es ist nachher ein anderes als vorher. Nicht nur in matterem Sinne, von anderen Anschauungen, neuen geistigen Kräften ist zu reden, sondern von einem anderen Weltbild vor dem Germanensturm und nach der sog. Völkerwanderung, dazwischen die Tragödie des Unterganges einer ganzen Welt liegt. Dort die Antike mit ihrem Glanze höchstgesteigerter Kultur, der tausendjährigen ruhmvollen Bildung, das römische Reich, gelagert um das Mittelmeerbecken, zusammenfassend die Völker, die sich seinem Einflusse ergaben, in sich schliessend die uralte ägyptische und orientalische, die alte griechische und die jüngere römische, die neue gallische, afrikanische und spanische

Bildung, aber das alles überfeinert, bildungssatt, brüchig, vielfach greisenhaft! Und hier die rohe Kraft neuer jugendfrischer Völker, die gesunde Barbarei unserer Alvordern — auf anderem Schauplatz: der Schwerpunkt verlegt diesseits der Alpen an Seine und Rhein; Rom, das Zentrum der Welt, nun an die Peripherie gerückt! Sind das nicht so markante Einschnitte, wie sie selbst zwischen Mittelalter und Neuzeit nicht zu finden sind? Hier bleibt der Boden der Geschichte doch der gleiche. Wie heute noch handelt es sich schon um das Jahr 1000 um die Geschichte Deutschlands, Englands, Frankreichs, Italiens. Eine geradlinige Entwicklung von Chlodwig und Karl dem Grossen an, kein solcher furchtbarer Bruch mehr!

Und doch liegt die Sache durchaus nicht so einfach, wie es scheint. Man spart Namen und Ansatz der Neuzeit für eine spätere, uns auch innerlich viel näherstehende Zeit auf und gibt den vorhergehenden Jahrhunderten, von der Entstehung jenes neuen Weltbildes an, vielmehr den Namen eines Mittelalters. Man deutet damit an, dass diese ganze Periode unter gewissen Gesichtspunkten sich allerdings ziehen lässt zur Neuzeit, unter anderen aber noch zum Altertum. Es ist auch für die Weltgeschichte, die Literatur- und Kunstgeschichte lehrreich, dem nachzudenken, wiefern und wie weit das ganze Mittelalter noch unmittelbare Fortsetzung, Ausläufer der Antike ist. Es ist für die kirchengeschichtliche Betrachtung geradezu notwendig, das zu tun. Denn bei allem bändefüllenden Reichtum des geschichtlichen Lebens im Mittelalter, das kirchliche Leben lässt sich doch auf wenige Formeln und Grundzüge zurückführen, und eben diese stehen in unmittelbarem und unzerreissbarem Zusammenhang mit dem kirchlichen Leben der alten Christenheit. Verfassung und Kultus, frommes Leben

und theologische Wissenschaft sind anders als im Altertum, aber es sind doch nur Variationen oder Entfaltungen derselben Grundformen. Sie alle sind beherrscht durch ein System, ein Prinzip und die den Bruch überdauernde Herrschaft dieses einen geschichtlichen Prinzips verbindet die beiden getrennten Stücke viel mehr als die verschiedenen Ausgestaltungen desselben im einzelnen sie trennen können. Dies Prinzip heisst: die katholische Kirche, wie wir sie entstehen sahen, die Hierarchie in ihrer Verbindung mit dem Mönchtum.

Wie der Gedanke des heiligen römischen Reichs hinüberwandert in das Mittelalter, so und noch viel ungebrochener wandert der Gedanke der katholischen Weltkirche hinüber und verbindet die Zeiten. Imperium und Sacerdotium, Kaisertum und Priestermacht, auf diese beiden Stichworte kann man die Geschichte der alten Welt seit Constantin zurückführen. Imperium und Sacerdotium sind auch die Stichworte für das Mittelalter. Man kann darum fragen, ob es sich nicht empfehlen würde, die ganze Zeit der ungeteilten Herrschaft der katholischen Kirche zu einem einzigen Abschnitt zusammenzuziehen und dem gegenüberzustellen die Zeit, da die eine Form des kirchlichen Lebens in Stücke brach und fortan, nach den Katastrophen der Reformation und der Religionskriege, die Menschheit Gott getrennt im Glauben anbetete oder — auch nicht mehr anbetete, je nachdem die mündig gewordene wollte.

Die Scheidung in eine griechisch-katholische und eine abendländisch-römisch-katholische Kirche könnte man dem nicht entgegenhalten. Sie greift nicht tief genug: beide sind Zweige am selben Ast, katholische Kirche, Hierarchie verbunden mit Mönchtum. Die Differenzen aber, die im 7. Jahrhundert zum Schisma führten, sind schon viel früher

im Keime nachweisbar; sie verständlich zu machen, muss man tief hinein in die alte Kirchengeschichte steigen, wie noch zu zeigen ist. So wenig führen diese Differenzen die östliche, griechische Christenheit vom Katholizismus, wie wir ihn kennen lernten, ab, dass vielmehr für sie eine scharfe Grenze zwischen Altertum und Mittelalter noch weit weniger zu ziehen ist als für die westliche. Denn wenn das Christentum auch eingeeengt wurde, soweit es übrig blieb, haftete es doch an demselben Boden und lebte sich hier ganz aus. Es ist kein Bruch in der Entwicklung bis zur Eroberung und Austilgung des Restes durch die Türken an der Schwelle der Reformationszeit. Dann erst ging auch das Schwergewicht des griechischen Christentums über auf nördliche barbarische Völker slavischen Stammes und begann eine neue Zeit. Aber wenn es auch anders wäre und der Osten von Justinian an nicht nur den alten Weg zu Ende gegangen wäre, für uns würde doch das Schicksal der christlichen Völker des Westens massgebend sein, denn sie waren die Träger zukünftiger Entwicklung.

Realisieren wir also einmal den Gedanken: die Zeit von der Entstehung der katholischen Kirche im 2. Jahrhundert bis zum Sturze Roms durch die Reformation, bis zum Sturze von Byzanz durch die Türken eine zusammengehörige Periode, das christliche Mittelalter die Fortsetzung der christlichen Antike.

Haben wir das zuvor getan, so dürfen wir nun fragen, was ist nun doch auf kirchlichem Gebiete das Neue, Unterscheidende, das jedenfalls berechtigt, einen tieferen Einschnitt zu machen. — Man wird auch hier zuerst darauf stossen: die neue Völkerwelt. Nicht einzelne Tatsachen oder Persönlichkeiten oder eine ganz neue Weise, die Welt anzuschauen, machen hier die Epoche, sondern die grossen,

alles erschütternden Bewegungen der Völker, die neue Blutmischung und die Umgestaltung der Landkarte.

Darum ist es auch strenggenommen unmöglich, die alte Kirchengeschichte im Westen und Osten am gleichen Punkt zu schliessen. Auch der Osten hatte seinen Völkersturm, aber die germanische Wanderung brachte ihn nicht. Obgleich sie hier am frühesten begann, mit dem Einmarsch der Westgoten am Ende des 4. Jahrhunderts, ein Menschenalter nach Constantins Tode, war sie nur ein vorübergehendes Uebel, zum Teil sogar eine Wohltat, denn die angesiedelten Germanen füllten die Provinzen und Heere des Kaisers. Die Masse zog weiter, und schon am Anfang des 5. Jahrhunderts begann mit der Eroberung Roms durch Alarich, der Gründung der Sueven- und Westgotenreiche in Spanien und Südfrankreich, dem Verlust der alten nordafrikanischen Provinz an die Vandalen der „Untergang“ des westlichen Reiches, der im Laufe des Jahrhunderts sich vollendete. Für die abendländische Christenheit also sind die Formen der alten Reichskirche nur sehr kurze Zeit in ungebrochener Kraft gewesen.

Der Osten aber erlebte seine Katastrophe, seine Völkerwanderung erst 200 Jahre später, im 7. Jahrhundert: den Einbruch der Araber. In der griechischen Kirche konnte sich also der Bund zwischen Staat und Kirche erleben, die spekulativen Aufgaben, die man zu lösen unternehmen, konnten durchgedacht, die neuen mönchischen Formen des frommen Lebens in Organisation genommen werden.

Dennoch sind, obwohl so gefestigt, der Staat und die Kirche im 7. Jahrhundert stückweise zertrümmert worden. Das östliche Reich wird wirklich ganz ein griechisches, d. h. nur die Länder rein griechischer Bevölkerung, Thra-

zien, das alte Griechenland, ein Stück von Kleinasien, Byzanz im Zentrum — das bleibt übrig. Die Fähigkeit des Widerstandes bewährte weder Staat noch Kirche. Wenn auch beschränkt auf engen Raum, hätte nun doch um so konzentrierter die Religion des wahren Lebens in Gott ihre segensvollen Wirkungen ausüben können auf die Eroberer. Es ist ja oft so gegangen, dass der äusserlich, mit dem Schwert Siegende geistig überwunden wurde durch den Unterliegenden: so wurden die Römer überwunden durch die besiegten Griechen, so wurden Griechen und Römer überwunden durch die Religionen des unterworfenen Ostens, durch die verachteten Israeliten und die geistigen Formen der Anbetung, die sich von hier erhoben. Nichts von dem hat sich gezeigt. Wie eine Mauer hat der Islam gestanden, wo er die Fahne des Propheten einmal auf-gepflanzt hatte, und er hat sie weit genug geführt, bis weit in den Westen. Die arabische Invasion trug den Halbmond über ganz Nordafrika — die Provinz Tertullians, Cyprians und Augustins ging definitiv verloren an den Islam — und trug ihn im 8. Jahrhundert hinüber nach Spanien, um ihn bis kurz vor der Reformation nicht vom westeuropäischen Boden weichen zu lassen. Aber auch Südfrankreich war in hoher Gefahr, und auf Süditalien, Neapel und Sizilien legten die Sarazenen lange Zeit die Hand. Nicht nur nahezu der ganze Osten, auch der ganze Süden der alten Reichskirche, fast alle die Stücke, die Justinians grosse Feldherren für Ostrom wiedergewonnen hatten, gingen verloren. Von Byzanz, von den althehrwürdigen Patriarchensitzen in Antiochien, Alexandrien und Jerusalem, von den vielen Tausenden von Bekennern Christi, die unter arabischer Herrschaft wohnen blieben, ist keine bekehrende Macht ausgegangen. Wie erklärt sich's?

Man hat hingewiesen auf die jugendliche, ungebrochene Kraft der Wüstensöhne, auf die eiserne Faust, die Blut- und Feuertheorie der Propaganda, die Bildungsfähigkeit des Volkes uralter, uns verborgener, aber nicht barbarischer Vergangenheit — all das genügt doch nicht, dies Phänomen zu erklären, dass bis zur Stunde der Islam noch immer wie eine Mauer auf dem Boden der griechischen Kirche steht, auf dem Ursprungsgebiet sogar des Christentums, im heiligen Lande selbst — ein bleibender Vorwurf für die Christenheit, ein Makel geradezu, eine Frage, die zu rechter Antwort drängt. Soll man der arabischen Religion den Vorzug geben und dem Islam, d. h. der Religion von der völligen Ergebung in den Willen Gottes, die grössere werbende Kraft zusprechen?

Allerdings brachte der Mohammedanismus einige grosse Empfehlungen mit: er hatte ein Stück Judentum und ein Stück Christentum in sich aufgenommen und erschien doch als die eigentliche alte Urreligion des Abraham; er hatte einen starken Monotheismus, Züge eines einfachen geistigen Gottesdienstes mitgebracht und damit doch national-arabisches Heidentum, wie den Kultus der Kaaba, verbunden, zu dem unsichtbaren Allah allein beten lehren und doch die unbedingte Verehrung des einen Propheten und Religionsstifters und des einen heiligen Buches als sichtbarer Grössen hinzugefügt, endlich klare sittliche Gebote aufgestellt und doch wieder sich zu Konzessionen bereit gefunden an Leidenschaft und Sinnenlust und Phantasie der Orientalen.

Zu erklären ist die offenkundige Tatsache, dass diese so geartete Mischreligion, die, gar nicht originell und gar nicht vergleichbar der geistigen Höhe des Evangeliums, als letzte grosse Härese und Nachfolgerin der Gnosis wohl

angesehen werden darf, doch die vom Evangelium ausgehende Bewegung hemmte und die Kirche austach, nur, wenn man das Bild des Christentums jener Tage und jener Gegenden nicht aus falsch verstandenem apologetischem Interesse schönfärbt.

Nun rächte es sich, dass man seine ganze Kraft in unfruchtbarer Spekulation vergeudet hatte. Während der Islam an die Tore klopfte, stritten sich die Christen immer weiter um die nähere Bestimmung der zwei Naturen in Christo. An die dogmatischen Differenzen aber hefteten sich die alten provinzialen, landschaftlichen, partikularen Interessen, in Aegypten, in Syrien. Vergeblich suchten die Kaiser nach der Zauberformel der Einigung. Hatte man festgestellt, dass zwei vollkommene Naturen in Christo verbunden waren, so fragte man sich, ob denn auch zwei Wirkungsweisen, auch zwei Willen — und die unterliegende Partei, als fluchwürdige Ketzerei ausgeschieden, ward entweder zur häretischen Sonderkirche, wie nach Chalcedon die persisch-nestorianische, oder sie neigte sich zu auswärtiger Hilfe gegen die falschgläubige Theologie der Reichshauptstadt. Die Aegypter, die in Athanasius' und Cyrills Spuren allem Uebel entrinnen wollten durch Festhalten an der Einen Natur Christi, diese Monophysiten begrüßten die Araber als Befreier und gruben sich das eigene Grab. Die heutige koptisch-ägyptische und die äthiopisch-abessinische Kirche zeigen das Resultat, jene von sechs Millionen Bekennern zur Zeit der arabischen Eroberung auf 100 000 reduziert, diese eine Mumie mit einer Kirchensprache, die ihre eigenen Priester nicht verstehen. Eine monophysitische Kirche anderer Art, die armenische, steht noch aufrecht und nicht ohne Leben, aber sturmgepeitscht, noch heute von demselben Mohammedanismus

aufs Blut gepeinigt, ohne dass die übrige Christenheit der versprengten Schwester mehr als eine verborgene Handreichung der Liebe leisten könnte.

Nun rächte es sich furchtbar, dass man die Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit gelockert hatte, dass man gemeint hatte Gott zu dienen, wenn man sich von den Elementen der christlichen Sittlichkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe, gegen denjenigen, der das unerforschliche Wesen Gottes etwas anders beschrieb, dispensierte. Die einfache Stimme des Gewissens war verwirrt oder sie weckte keinen Trieb männlicher Kraft bei denen, die ihre Seele in ihren Händen trugen. Denn das eigentliche Christentum bestand ja in der Flucht aus der Welt mit ihren sittlichen Aufgaben und sozialen Leistungen, das höchste Ziel im Genuss des Gottes, der die Menschennatur vergottet. Und wer nicht unter die „Einsamlebenden“ ging, dem bot sich Ersatz in den Mysterien des Kultus, wenn man sich nur den Riten und heiligen Weihen pünktlich unterwarf. Im sicheren Gefühl, das Gut des Christentums nun nicht mehr verlieren zu können, hatte man in derselben Zeit, da man in die luftigsten Regionen begrifflicher Unterscheidungen und Abstraktionen stieg, das wirkliche Leben überwuchern lassen vom Heiligen- und Reliquien-, Engel- und Bilderdienst, vom Aberglauben des Volkes, dem man den alten Wahn als ein Christentum niederer Ordnung liess, bis man selbst wieder darin versank. Es ist bekannt, dass die Mohammedaner heute noch den griechischen Kultus im südlichen Russland als eine Stufe des Heidentums anzusehen geneigt sind.

So verlor die östliche Christenheit in dem Augenblick, da sie gottgleich zu sein meinte, buchstäblich den Boden unter den Füßen. Auf dem engen Gebiet aber nun vollends zur griechischen, byzantinischen Kirche geworden, zog

sie ihre letzten Konsequenzen. Auch die spekulative Kraft und Lust erlosch, seitdem es lebensgefährlich geworden war, über den genau abgesteckten Zaun von erlaubten Gedanken hinüberzuschauen. Johannes von Damaskus († 754) fasste in einer grossen Kompilation die Errungenschaft der alten Kirche zusammen als die „Quelle der Erkenntnis“. Fortan hiess es nur noch aus solcher Quelle schöpfen, fortan konnte es nur noch Scholastik geben, d. h. formale Bearbeitung des schulmässig Gegebenen, der heiligen Ueberlieferung — Schülerkunst, die Meisterschaft war zu Ende.

Auch das innerliche Verständnis für die hohen Sätze des Dogma ging verloren. Das Symbol, in den Kultus aufgenommen, sonntäglich verlesen vom heiligsten Ort im heiligsten Zusammenhang der Messe, wurde ein heiliges Geheimnis, ein Mysterium wie die anderen. Endlich, das Interesse an der Verfassung musste schwinden, seit der Staat die Kirche leitete. Die Frömmigkeit konzentriert sich auf den Kultus, in dem jeder die Nähe Gottes hier schon auf Erden geniesst, auf die Mystik im Kultus, die ein Kultus des Gefühls ist. Mit dem Namen einer dunkeln apostolischen Autorität, des Areopagiten Dionysius (Apg. 17 34), deckte man eine Reihe höchst einflussreicher, um das Jahr 500 entstandener Schriften, in denen der Rest spekulativer Kraft dazu verwandt war, den irdischen Kultus aufs engste zu verknüpfen mit dem System überirdischer Kräfte, das die theologische Metaphysik lehrte, und das Amt, die irdische Hierarchie, ganz auffassen zu lehren als Organ einer himmlischen Hierarchie zur geheimnisvollen Ueberleitung der himmlischen Kräfte in das arme Wesen des Menschen. Der Begriff orthodox macht noch eine Wandlung durch. Orthodox ist, wer sich den Satzungen der Kirche unterwirft, speziell den Kultus pünktlich vollzieht.

Der letzte grosse Streit der östlichen Kirche ist um keine Formeln, sondern um die Bilder geführt worden. Auch in den Bildern war das Göttliche sichtbar, greifbar, Fleisch geworden. Man hat die Farbe der Bilder abgekratzt und in den Kelch getan. Das ist die Spitze des ganzen Systems, die letzte Konsequenz, dass man auf die „Natur“ und nicht auf den Willen den Nachdruck gelegt hatte und die Vergottungslehre nun auf alles übertrug. Der Aestheticismus, den wir neben dem Intellektualismus und Moralismus von Anfang an als eine dritte Linie verfolgten, kommt zu alles verschlingender Bedeutung. Schliesslich, wenn überall das Symbol reale Gotteskräfte enthält und vermittelt, wir im Kultus umgeben sind von heiligen Geheimnissen und magischen Sakramenten, warum sollen die Bilder nicht so gut Wunder wirken, wenn wir sie verehren, wie die Knochen der Märtyrer? Bei Frauen und Mönchen hat diese weibische Art der Religion ihre besondere Heimstatt. Frauen auf dem Kaiserthron — Irene, Theodora — haben den Bildern zum Siege verholphen, kraftvolle soldatische Kaiser vergeblich die entnervte Religion vor dem moralischen Untergang zu bewahren gesucht. Zuletzt schliesst 842 ein Fest der „Orthodoxie“ die Periode der Bilderstreitigkeiten ab: orthodox ist, wer die Bilder verehrt, ein Ketzer, wer dies weigert, wie der Frankenkönig Karl.

Rettungslos entwickelt sich die griechische Kirche zur Kultuskirche und zur Staatskirche. Seit die Konkurrenz der grossen Patriarchate von Antiochien und Alexandrien weggefallen ist, hat der „ökumenische“ Patriarch von Konstantinopel vollends kein Rückgrat mehr gegenüber dem Kaiser. Die Kirche hatte auch ihre Freiheit definitiv verloren.

So steht diese byzantinische Kirche, aus der gleichen Wurzel entsprossen, wie unser eigenes religiöses und kirchliches Leben, uns zur Lehre in der Geschichte der Christenheit. Als die Türken im 14. Jahrhundert den Ring ihrer Heerlager immer enger um Byzanz schlossen, beschäftigten sich mystische Mönche und spekulative Köpfe mit „Nabelschau“, der Meinung, dass man bei dieser gekrümmten Körperhaltung das „göttliche Licht“ erblicken könne — „Hesychasten“, d. h. Leute der Ruhe, in dem Momente, da Gott sie zu höchster Unruhe aufrief, Vaterland und Glauben in letzter Not zu verteidigen. Diese Farce ist das Ende der stolzen griechischen Spekulation in der christlichen Religion.

Die praktischen Leute mit weniger Seelenruhe wandten sich damals nach dem Westen, voll dringenden Begehrens, das alte abgerissene Band wieder anzuknüpfen. Unmittelbar vor dem Falle von Byzanz ist die Union zwischen abend- und morgenländischer Kirche zu Florenz zustande gekommen, man machte die Anleihe bei Rom. —

Wie ganz anders hier im Abendland das Bild! In der Zeit, da im Osten der Islam sich aufmachte, das Reich und die Kirche zu zersplittern, war im Westen auch das entfernte germanische Inselvolk der Angelsachsen dem katholischen Glauben unterworfen. Die neuen Völker, die hier einbrachen, wurden ihrerseits besiegt von der Religion der besieigten Römer. Eine neue Völkerwelt ist in der Bildung begriffen, die aus der Mischung neuen und alten Blutes besteht, eine germanisch-romanische Völkerfamilie, eine abendländisch-europäische Welt, die anfängt, sich als ein Ganzes zu fühlen und politisch zu einer neuen Einheit strebt: sie ist eine katholische Christenheit geworden.

Auch hier kann man ja auf allerlei anderes hinweisen, dies Resultat zu erklären: dass die Germanen barbarischer, roher waren als die semitischen Araber, dass ihre Religion im besonderen, rein heidnisch, die Widerstandskraft, geschweige die Ueberlegenheit nicht besass, die dem straffen Monothetismus und der fatalistischen Glut des Islam innewohnte, ja man wird darauf hinweisen können, dass, während die Araber erfüllt waren vom Glauben an ihre Sache und deren Sieg, diese Germanen schon, ehe sie sich auf dem Boden des Reichs niederliessen, im Zutrauen zu ihren Göttern gebrochen waren. Wie sie an den Grenzen dem Einflusse römischer Kultur längst ausgesetzt waren, so waren die Keime der neuen römischen Staatsreligion auch längst über die Wälle hinübergedrungen. An der wichtigsten Stelle aber war die Arbeit schon getan. Die führenden, im eigentlichen Sinne bahnbrechenden gotischen Völker kamen ins Westreich schon als Christen, wenn auch als Arianer. Die arianische Form des Christentums bildete in mehr als einer Beziehung eine Brücke vom Heidentum zum katholischen Christentum. Die abgestufte Trias, der ausgeprägte Subordinationismus im göttlichen Wesen näherte sich dem Polytheismus, die Auffassung Christi als des moralischen Heros empfahl sich denen, die von ihren heldenhaften Königen sangen und anderes mehr. Von hier aber war es nur der kleinere Schritt zum katholischen Christentum. So kann man vieles anführen, was die Tatsache zu erklären geeignet ist, dass uns um 600, nachdem mit dem Einzug der Langobarden in Italien die letzte Welle der Völkerwanderung zur Ruhe gekommen war, oder doch bald nach 600 die abendländische Völkerwelt als einheitliche katholische Christenheit entgegentritt.

Man wird zur Erklärung doch hinzunehmen müssen, dass das Christentum des Abendlandes, und zwar von An-

fang an, von Tertullian, ja von Clemens Romanus an, einen anderen Charakter trug als das griechische, dass es männlicher, straffer, sittlicher, politischer war, und dass auch dies jetzt seine Früchte trug.

Freilich von dogmatischen Kämpfen kann man nicht soviel erzählen. Die hohen Spekulationen hatte man dem Orient überlassen, nach dem einfachen Gesetz des Glaubens, den alten Sätzen des Apostolikums und den klugen Formeln, die der Jurist Tertullian geprägt hatte, zu den schweren Fragen Stellung genommen und mit grossem praktischen Takte die Entscheidungen im trinitarischen wie im christologischen Streite in ausgleichendem Sinne schliesslich doch massgebend beeinflusst. Eifer und Kraft wendete man der Ausbildung der Verfassung und der Disziplin, also den Fragen des wirklichen Lebens zu. Der Geist des Rechts und des Militärs zieht in die Kirche ein. Die Bussdisziplin als das System der kirchlichen Erziehung ist ein Erzeugnis des Abendlandes, eine Frucht der Kämpfe, die wir im vorletzten Abschnitt behandelten und die hier ausgefochten wurden. Und wie unter und mit diesen Kämpfen der Bau der hierarchischen Verfassung in die Höhe wuchs, haben wir gesehen.

Erst als Constantins Sohn Constantius die beiden Reichshälften unter seinem Szepter vereinigte und den Westen zwingen wollte, seinem Arianismus beizufallen (356), begann auch hier nach jahrhundertelanger Pause wieder theologische Arbeit. An der geistigen Leistung, die die folgende, erste Blütezeit des Katholizismus hervorgebracht hat, beteiligte sich auch das Abendland hervorragend: sein bester Redner Ambrosius, sein schärfster Denker Augustin, sein kenntnisreichster Gelehrter Hieronymus gehören diesen Jahrzehnten an. Vornehmlich durch diese ist jetzt erst

auch in das Abendland die griechisch-christliche Wissenschaft eingeströmt. Mehr als alle hat Augustin die neuplatonische Philosophie, die Logospekulation, das griechische Dogma in sich innerlich verarbeitet und im Westen eingebürgert.

Aber wir sind mit Recht gewöhnt, unter dem Wort „Augustinismus“ einen anderen Gedankenkreis zu verstehen, Lehren von Sünde und Gnade und im Zusammenhang damit Lehren von Kirche und Sakramenten als der Anstalt und den Mitteln, die Sünde zu brechen und die Gnade zu applizieren. Es ist nicht erst Augustin gewesen, der den nächsten Fragen des religiösen Menschen, an denen die Griechen vorbeigingen, den praktischen Fragen der Heilsaneignung ein brennendes Interesse zuwandte, auch nicht der erste, der ihm die sittliche Wendung gab. Von Tertullian an lässt sich ein tieferes Gefühl der Sünde und Schuld, eine stärkere Wertung der göttlichen Gnade beobachten, das aber heisst nichts anderes als eine Weise der Frömmigkeit, die dem wirklichen Evangelium, der sittlichen Fassung der Religion als des Kindesverhältnisses zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen, aber barmherzigen Gotte, nähersteht als die griechische. Hie und da blitzt namentlich bei den Afrikanern — ist es das semitische Blut der alten Punier? — ein ahnendes Verständnis auf für den Weg, an dessen Ende freilich weder Hierarchie noch Mönchtum steht.

Augustin allein, ein Geist so reich wie wenige, die über diese Erde gewandert sind, ist in manchen Momenten diesen Weg zu Ende gegangen, zumal, als ihn der Kampf gegen den moralistischen Rationalismus des Mönchs Pelagius, d. h. des Durchschnittskatholizismus, dazu zwang, seine Konsequenzen zu ziehen. Seine Lehre von der Allein-

wirksamkeit der Gnade schiebt den antiken Intellektualismus beiseite und bricht mit dem Moralismus, macht die Hierarchie unnötig und entleert das Mönchtum. Ansätze einer vollkommen neuen Theologie, die geboren wird aus so schmerzlichen Erfahrungen, wie sie einst Augustin mit sich selbst gemacht hatte, wurden geschaffen und gingen hinüber ins Mittelalter.

Und doch krönten wir auch die Kapitel über die Entstehung der Hierarchie und des Mönchtums mit dem Hinweis auf Augustin und nannten seine Verdienste um die Einbürgerung des griechischen Dogmas. So stehen dies Dogma und jene Sätze nebeneinander, innerlich disparate Stücke, jenes das offizielle „Christentum“, ein Erbe zugleich der antiken Philosophie, eine Vorlage für idealistisches Denken, dies die Dinge, von denen die Seele lebt, eine Aufforderung, tiefer zu graben in den Schacht des inwendigen Menschen, beides doch eine Einheit in der grossen Persönlichkeit Augustins, an deren Verarbeitung die Jahrhunderte zu tun hatten.

Wer will leugnen, dass hier Leben, Kraft, Aufgabe über Aufgabe ist für eine kommende Zeit? Und wie die Theologie, so trägt auch das Mönchtum hier einen anderen Charakter. Der Wüsten gab es hier keine, dafür weite Strecken noch heidnischen Provinzialgebietes, die aufforderten, ein Leben voll einsamer Selbstverleugnung in der Mission zu führen und den Kampf mit den Dämonen im Kampf gegen die heidnischen Leidenschaften zu suchen, dafür auch Kriegs- und Barbarennot, die jeden Idealismus aufrief zu praktischer Hilfe. Martin von Tours, Galliens Nationalheiliger, hat als Bischof-Eremit, ohne Furcht vor der Wut der Masse wie der Macht der Grossen, uns ein Beispiel für das erste gegeben, Severin, der rätselhafte

Wohltäter des norischen Volkes an der Donau, ein Beispiel für das zweite.

Nun aber hatte das kirchliche Abendland — ein letzter Vorzug vor dem Osten — für diesen reichen und trotz aller Bedrängnis hoffnungsvollen Lebensinhalt auch eine Form gefunden, die alle diese Kräfte zusammenzufassen geeignet war. Die Form der abendländischen Kirche des Mittelalters ist nicht nur die katholische, es ist die römisch-katholische.

Die Romanisierung der westlichen Kirche hat ihre lange vorbereitende Geschichte. Im Uebergang zum Mittelalter hat sie sich ausgestaltet. Das zweite aber, was die mittelalterliche Kirche vor der alten auszeichnet, ist die germanische Landeskirche. Die romanisierte Kirche ist wiederum germanisiert worden. Das ist genauer zu verfolgen.

IX.

Die Entstehung der römischen Monarchie in der Kirche des Abendlandes.

Das grosse Problem der Entstehung des Papsttums lässt noch einmal zurückblicken zur Entstehung der katholischen Kirche überhaupt. Schon darin liegt, dass die beiden Begriffe römisch und katholisch in der Wurzel etwas miteinander zu tun haben. Schon an der Entstehung des Katholizismus hat Rom den intensivsten Anteil.

Zwar geht SOHM in seinem Kirchenrecht gewiss zu weit, wenn er die grundlegende Verfassungsform des monarchischen Episkopats zuerst in Rom und zwar schon bald nach 100 entstanden sein lässt. Der Sieg dieser Verfassungsform ist nach ihm geradezu ein Sieg Roms. Aber unseres Wissens sind Syrien und Kleinasien Rom darin

vorangegangen. Hier in Rom ist die straffere Form doch erst eine Frucht der Kämpfe um die Mitte des 2. Jahrhunderts. Mag es Vorstufen dazu gegeben haben, der eine Vorsteher über dem vielköpfigen Aeltestenkolleg taucht mit Sicherheit erst bei Justin ca. 150 auf.

Aber sowie diese Form hier erreicht war, musste sie gleichsam im Nu mit einem ganz anderen Gewicht erfüllt werden als anderswo. Was Rom vor anderen Gemeinden von vornherein voraus hatte, war zweierlei. Einmal, es war die Welthauptstadt, die Stadt der Cäsaren, das glänzende „ewige“ Rom. Die Stadt hatte und hat noch heute einen Zauber in sich. Wie lange war sie der politische und soziale Mittelpunkt der Welt! Schon Plinius und Strabo fanden, dass die Natur Rom vorgezeichnet habe, über das Mittelmeer und die anstossenden Länder Asiens, Afrikas und Europas zu herrschen. Hier war der Sitz der Regierung, von hier empfing man Gesetze und liefen die Fäden in alle Welt, hier war die Hochschule der Politik, hier ein unvergleichlicher Austausch von Gedanken, Sprachen, Sitten, geistiger und materieller Ware aller Art. Dazu kam aber für den Christen alsbald das zweite. Die Wichtigkeit Roms zog schon Paulus und Petrus an. Beider Märtyrergräber schmückten die ewige Stadt. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren sie als Opfer des ersten blutigen Zusammenstosses zwischen der römischen Weltmacht und der christlichen Weltreligion gefallen, ein Symbol des grossen Kampfes, der die Zeit der nachfolgenden Geschlechter erfüllte. Wie Jesus nach Jerusalem gegangen war, um im Zentrum dem Volke sich anzubieten, so seine vornehmsten Jünger in den Mittelpunkt des Reichs. Die Legende liess auch Johannes, den dritten grossen Apostel, hier in siedendes Oel getaucht sein. Wie musste die Phan-

tasie sich an Wahrheit und Dichtung entzündeten! „Welch eine glückselige Gemeinde,“ ruft Tertullian begeistert aus, „der die Apostel die ganze Lehrfülle mit ihrem Blute zusammen ausgeschüttet haben!“ Rasch wurden nun Petrus und Paulus trotz des letzteren Römerbrief zu den Stiftern der Gemeinde, wieder nicht lange darauf erschien der erstere an der Spitze der römischen Bischofsliste, schliesslich, doch erst im 4. Jahrhundert — bei Hieronymus — mit 25jähriger Regierungsdauer.

War Rom schon hierdurch zum Sitz der besten Tradition geweiht, so kam nun noch dazu, was Irenäus in einem berühmten Worte um 180, dem ersten in einem gewissen Sinne über den römischen Primat, ausgesprochen hat: in ihr, der Welthauptstadt, der grössten und ältesten der Apostelgemeinden, sammle sich gleichsam auch das Zeugnis aller Gläubigen, mit ihr müsse jede Gemeinde übereinstimmen gemäss dieser ihrer Vormachtsstellung (*potentior principalitas*). Das heisst nichts anderes als: die römische Meinung ist der Massstab, denn sie stellt in sich die Allgemeinheit dar, sie ist die katholische *kat' exochen*. Und so haben wir schon vernommen, dass ganz dementsprechend das römische Taufbekenntnis zum Symbol der Kirche und die römische Sammlung von heiligen Leseschriften zum Kanon der ganzen Kirche wurde: Glaubensregel und Kanon bezog die Kirche aus Rom, unser „Apostolikum“, unser Neues Testament sind aller Wahrscheinlichkeit nach hier zusammengestellt.

Die Bischöfe aber galten als die Bürgen und Wächter der Ueberlieferung, also der römische als der Bürge der glänzenden, alle anderen nach Alter und allgemeiner Geltung überragenden römischen Ueberlieferung. Wie musste sein Ansehen sofort in die Höhe schnellen! Durch die

Reihe der früheren Bischöfe in den apostolischen Gemeinden lief die Ueberlieferung bis zu dem Herrn, der den Aposteln die potestas evangelii, d. h. den Amtsauftrag der evangelischen Verkündigung gegeben hatte, in Rom liess sie sich direkt bis Petrus hinaufführen. Man hat hier die Bischofsliste sehr bald rückwärts konstruiert mit festen Namen lückenlos bis auf den ersten, als dessen Vikar oder Stellvertreter nun der gerade regierende erschien. Starke Persönlichkeiten stützten und nützten die Position. Victor von Rom am Ende des 2. Jahrhunderts ist der erste „Papst“ gewesen. Er hat im Namen seiner besseren Tradition der einzigen, die es mit Rom aufnehmen konnte, der sich auf Johannes stützenden kleinasiatischen, in der Frage des Osterfestes ein Paroli geboten, hat im Namen der Einheit die Kleinasiaten exkommuniziert, hat dabei heftigen Widerspruch erfahren und schliesslich — gesiegt.

Zur selben Zeit, am Beginn des 3. Jahrhunderts, da unter den Kaisern Septimius Severus und Caracalla das Reich die wichtigsten Fortschritte auf dem Wege zum zentralistischen Untertanenstaat mit dem Mittelpunkt in Rom machte, hat im selben Rom der zweite Papst gelebt, Calixt, jener Mann einer dunkeln Vergangenheit, der in der Geschichte der Zucht uns beschäftigte. Höhnend und bitter ruft ihm Tertullian die Worte zu, mit denen er sich schmückte: pontifex maximus, benedictus papa, episcopus episcoporum, apostolicus. Er begegnete uns auch in der Geschichte der Verfassung. Derselbe Calixt hat an der vollen Entfaltung des hierarchischen Amtsbegriffs gearbeitet: für ihn zuerst gab es einen „unverilgbaren Charakter“ des Amts, wie für ihn zuerst die Sünder zur Ausstattung der Kirche gehörten, heilig allein war für ihn die Gottesanstalt der Kirche, die in den Trägern des Amtes besteht.

Auch am Bau dieser zweiten Hauptstufe der Kirchengründung, wonach es heisst: über den Bischöfen ist die Kirche errichtet, die Gesamtheit, die Einheit der Bischöfe ist die Kirche, nicht nur die Gesamtheit, der einheitliche Bruderbund der Gemeinden — auch an dieser Stufe hat Rom den wesentlichsten Anteil. Cyprian von Karthago fusst in seinem Handeln und in seiner Schrift „Ueber die Einheit der katholischen Kirche“ zum grossen Teile gerade auf dem, was Rom, was speziell Calixt getan hatte.

Aber die Fassung, die Cyprian dieser zweiten Stufe, dem rein hierarchischen Kirchenbegriff gab, war freilich nicht diejenige, die Calixt gewünscht hatte. Von Anfang an gabelt sich gleichsam der Gedanke der „Einen allgemeinen (katholischen) Kirche“, je nachdem man den Nachdruck auf das *una* oder das *catholica* legt, auf die zusammenfassende Einheit oder die gleichmässige Allgemeinheit. Das „göttliche Recht“ des Bischofs wird ja so begründet, dass man sagte, die Bischöfe sind die Amtsnachfolger der zwölf Apostel, denen laut Mt. 18 18 der Herr die Schlüsselgewalt, laut Joh. 20 22 den heiligen Geist gegeben hatte — so sind sie juristisch und dogmatisch die Herren der Gemeinde, alle miteinander und nebeneinander, eine christliche Aristokratie. So ist die Kirche Cyprians gedacht. Dabei kann es wohl hervorragendere Bischofsitze geben, z. B. in den Metropolen, in den Zentren des Reichs wie Alexandrien, Antiochien, namentlich Rom, aber das macht grundsätzlich keinen Unterschied aus, prinzipiell stehen sie alle gleich, auch Rom hat nur einen Ehrevorrang, *primus*, doch nur *inter pares*, der Erste unter Seinesgleichen, gleichmässige Allgemeinheit.

Allein nun gab es ja noch die andere, frühere und feierlichere Stelle Mt. 16 18f., wo aus der Schar der Jünger

Petrus herausgehoben und ihm die Verheissung gegeben wird, dass auf diesen Felsenjünger die Gemeinde Christi gebaut werden sollte, die die Pforten der Hölle nicht überwinden werden. Man hat die Ansicht ausgesprochen, dass die Verse eine uralte Interpolation seien zugunsten des römischen Primatgedankens. Dafür lassen sich allerdings gewichtige Gründe geltend machen. Sie müsste dann schon im 2. Jahrhundert gleichzeitig mit den ersten Aeusserungen römischer Ansprüche geschehen sein, selbst ein Stück eben dieses Strebens, das erste, grundlegende und folgenreichste Beispiel der Methode Roms, sich erst den Rechtsgrund zu schaffen, um dann die Ansprüche mit dem Scheine des Altertums zu stützen. Schon Calixt beruft sich auf diese Stelle, unseres Wissens der erste, aber Tertullian, der ihn bekämpft, bezweifelt nicht sie selbst, sondern nur die Auslegung, die der Römer ihr gibt. Kraft dieses Herrenworts nämlich erliess Calixt ein peremtorisches, d. h. ein für die ganze Kirche gültiges Edikt in Sachen der Disziplin zugunsten der in Fleischessünden Gefallenen, dass sie nicht für immer ausgeschlossen sein sollten. Damit dreht sich das Verhältnis geradezu um: wir haben unter den Aposteln wiederum einen Apostelfürsten, an dessen Würde die anderen höchstens teilnehmen dürfen, der ihnen aber übergeordnet ist, und demzufolge haben wir auch unter den Bischöfen einen Fürsten, der nicht neben den anderen steht, sondern über ihnen, kraft eines eigenen „göttlichen Rechts“, Petri, Christi, Gottes unmittelbarer Stellvertreter, servus servorum und doch dominus dominorum, wie Christus Aller Diener und doch Aller Herr — zusammenfassende Einheit!

So stehen nebeneinander die beiden Theorien, deren Reibung bis zum Jahre 1870 das innere Leben der katho-

lischen Kirche heftig bewegt und deren Zusammenstoss das Gebäude zeitenweise sogar stark erschüttert, ja der Reformation mit zur Geburt verholfen hat: das Episkopalsystem und das Primatsystem oder, wie man später sagte, als der Papstfürst einen Hofhalt führte, Kurialsystem, Aristokratie und absolute Monarchie.

Welcher von beiden Gedanken ist der stärkere, zugkräftigere? Was den Schriften des Ignatius von Antiochien zu Beginn des 2. Jahrhunderts ihren Reiz verleiht, ist zu einem grossen Teil der hohe Enthusiasmus, mit dem er von seinem Ideal, der Einheit des Bischofsamtes, spricht: Ein Bischof, wie Ein Altar, er der Eine Stellvertreter des Einen Herrn Christus. Wie ein Prophet hinterliess er sterbend der Kirche dies Ideal der Einheit. Das war nur von der einzelnen Gemeinde geredet, aber was hier im engeren Kreis die Zusammenfassung, gleichsam die Verleiblichung der einzelnen Gemeinde empfahl, traf das nicht wieder zu, als es sich etwas später um die straffe Zusammenfassung aller einzelnen Gemeinden zu der Einen grossen Christuskirche handelte? Meinte man sich auf äussere Formen der Verfassung stützen zu müssen, um den Geist zu halten, war dann nicht auch jetzt nach innen und aussen der grössere Schutz gegeben, wenn man sich in der Tat organisierte, wie es der Staat, wie es sein Heer vorgemacht hatte? Seit dem Konzil von Nizäa hatte die Kirche ja ein sichtbares Haupt, das ökumenische Konzil, aber abgesehen davon, dass es in Wahrheit meist nur die Bischöfe des Morgenlands umfasste, es war ein vielköpfiges Haupt. War es nicht weit sicherer, macht- und eindrucksvoller, viel deutlicher und zweifelsfreier, falls man überhaupt nach Versichtbarung des Unsichtbaren strebte, diese in einer einzigen Person zu sehen als in einer Synode, die mit ihrer

Gespaltenheit in Majoritäten und Minoritäten nur zu oft einen kläglichen Eindruck machte? Ist das Papsttum und zwar dann auch das unfehlbare und absolute nicht die konsequenteste und darum vollendetste Form des Katholizismus, des militärisch-politisch organisierten Christentums? Wir Protestanten begehen nur zu leicht den Fehler, die Sache der anderen Konfession zu leicht zu nehmen, nicht tief genug zu greifen. Will man das Papsttum befehden, muss man sich zuvor einmal dem Eindruck dieser grossen Einheitsidee hingeeben haben und muss zweitens nicht wie Luther meinen, mit seinem Widerspruch erst beim Mittelalter einsetzen zu können.

Freilich ist es in der alten Kirche zu einer allgemeineren Anerkennung des römischen Primats noch nicht gekommen. Aber die Idee sehen wir doch im Fortschreiten. Cyprian macht ihr schon das Zugeständnis, symbolisch habe die Einheit der Kirche durch das Herrenwort an Petrus Mt. 16 ausgedrückt werden sollen. Das stand eben doch im Neuen Testament drin. Sodann führte die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte ohnedem zu einer Reduktion der vielen auf wenige Führende, der Aristokratie auf eine Oligarchie: aus der Masse der nebeneinanderstehenden Bischöfe arbeiteten sich einige zu grösserer Machtfülle heraus; Obermetropoliten, dann Patriarchen nannte man sie, die Bischöfe von Alexandrien, Antiochien, Byzanz u. a. Der Staat anerkannte sie und unterstellte ihnen grosse Reichsteile, entsprechend der neuen Einteilung des Reichs in „Diözesen“. Also die Spitze des Systems verdünnt sich. Ja, es ist schliesslich im 5. Jahrhundert ganz wesentlich ein Wettstreit nur noch zwischen drei Sitzen, Alexandrien, Rom und Byzanz, gewesen, und unter diesen kamen eigentlich wieder nur Alexandrien und Rom in Betracht. Die

grossen Alexandriner Athanasius, Theophilus, Cyrill, Dioskur sind allerdings, wie HARNACK einmal sagt, so grosse Päpste gewesen, wie nur die zu Rom.

Warum die Patriarchen von Byzanz nicht? Nahmen sie nicht den Kampf mit Alexandrien auf? Konnte ihnen nicht der Kaiser ein Uebergewicht über die anderen geben? Macht nicht in der Tat die Hilfe des Kaisers jenen Kampf gegen den Alexandriner erst siegreich? Aber gerade dieser scheinbar stärkende, vorübergehend auch wirklich förderliche Umstand bedeutete schliesslich eine Schwächung. Die Anleihe bei der politischen Macht war jedenfalls ein Verzicht auf die erste kirchliche Rolle. Als später das Papsttum unbestritten dastand, kam die Fabel von der „Schenkung Constantins“ auf, der grosse Kaiser habe dem Bischof Sylvester zu Rom das ganze Abendland geschenkt und sich selbst diskret in den Osten zurückgezogen. Die Fabel ist nach dem Erfolg gemacht und spiegelt die Bedeutung wieder, die man der Verlegung des politischen Reichsmittelpunkts in den Osten für Rom zuschrieb, mit vollem Recht. Seit Constantin konnte der römische Bischof seine kirchlichen Ansprüche wenigstens im Abendland viel ungehinderter geltend machen, und im weiteren konnte sich allmählich der kirchliche Herr in Rom hineinleben in die Rolle des weltlichen Herrn. Als dann am Ende des 4. Jahrhunderts das Reich vollends in zwei Hälften auseinanderging, wurde die Stadt, die schon vorher dem westlichen Augustus zur Residenz gedient hatte, Mailand, zum Sitze der abendländischen Regierung, bald darauf Ravenna, Rom aber blieb dem Papste vorbehalten.

Es hat schon damals, als das Band mit dem Osten noch nicht ganz gelöst war, eine Art von abendländischem Primat Roms gegeben, nicht in dem abgeblassten Sinn, in

dem es schon lange galt, sondern im juristischen. Mit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts, der Regierung des Bischofs Siricius, beginnt die päpstliche Gesetzgebung, d. h. die Briefe der römischen Bischöfe fangen an wenigstens für den Westen Gesetzeskraft zu gewinnen.

Damals klopfen schon die Barbaren an die Tore des Reichs. In hoher Not begann man auszuschauen nach Rom als dem Retter. Die Jahrzehnte von Alarich zu Attila haben die Theorie von der absoluten Monarchie des Papsttums zum Abschluss gebracht und einen guten Teil davon in die Praxis überführen lassen. Das Hauptverdienst hat die gewaltige Persönlichkeit des Papstes, der den sagenberühmten König Etzel einer alten Kunde nach zur Umkehr von Rom bewogen hat, Leo I. der Grosse (440—461). Er hat die drei zu Petrus gesprochenen Herrenworte zusammengefügt, Mt. 16 18 (Du bist Petrus etc.), Joh. 21 15—17 (Weide meine Lämmer) und Lk. 22 32 (ich aber habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre), und darauf die Allgewalt des Nachfolgers Petri auch über die anderen Bischöfe gegründet — er allein als Christi Vikar berufen „zur Fülle der Macht“, die Metropolitane nur seine Vikare, gesetzt, um einen Teil der Herde zu weiden. Damals tauchte zuerst, nachdem Kleineres vorangegangen, der falsche Zusatz zum sechsten Kanon von Nicäa auf: „Immer hat die römische Kirche den Primat gehabt.“ Es schien an der Zeit, wieder die Vergangenheit nach der Gegenwart auszulegen und die hochheilige Synode zu Nicäa, die berühmteste Vertretung des konkurrierenden kirchlichen Einheitsorgans, des ökumenischen Konzils aus der zweiten klassischen Zeit der Kirche, der Zeit Constantins, die Anerkennung Roms selbst aussprechen zu lassen. Wichtiger noch als der mit Byzanz' Hilfe erfochtene Sieg über Alex-

andrien in Chalcedon (451) war die Demütigung der um den Erzsitz von Arles sich sammelnden, aufstrebenden gallischen Macht. Denn um die abendländische Welt, die je länger je mehr etwas für sich wurde, und um die unbedingte Herrschaft über diese musste es sich in erster Reihe handeln. Die erste Berufung auf jenen falschen Kanon von Nicäa findet sich in einem Edikt, das der weströmische Kaiser Valentinian III. 445 bei Gelegenheit dieses Kampfes zwischen Rom und Arles zu des ersteren Gunsten erliess.

Das war sieben Jahre vor Attilas Einbruch in Italien. Die Legende von der Zusammenkunft des Hunnenkönigs mit Leo ist sehr lehrreich. Zum Papste nimmt, was übrig ist von der alten Welt, seine Zuflucht, um sich vor dem Barbaren zu retten, und dieser Barbar beugt sich vor ihm und in ihm vor jener alten Welt. Es ist ein Gleichnis. Freilich, viel war nicht mehr übrig von der alten Welt, aber was übrig war in Gallien, Spanien, Italien, den Alpenländern, auch Afrika, sah in Rom den letzten Hort: über diesen Rest hat Leo wie ein rechter Papst geherrscht. Je mehr sich nun die Not steigerte, je stärker die Ueberschwemmung durch die fremden Völker ward, desto enger der Anschluss an Rom und zwar an das kirchliche Rom. Am Anfang des 5. Jahrhunderts, als der Westgote Alarich sich Rom nahte, sehen wir in den Gesängen des christlichen Dichters Prudentius zuerst das römische Nationalgefühl sich klammern an die Kirche, den politischen Stolz des Römertums zusammenfliessen mit der Ehrfurcht vor dem Stuhl Petri — am Ende dieses Jahrhunderts hörte das politische Rom ganz auf. Ueberall in den Provinzen ragen die Städte römischer Bevölkerung wie Inseln aus dem germanischen Meer, ihre Bischöfe werden die Erben auch der

bürgerlichen Verwaltung. Und wiederum alle diese römischen Elemente, auseinandergerissen, verschiedenen germanischen Herren untertan, sie blicken nach Rom, sie haben ihre letzte, ihre einzige geistige Einheit in Rom. Weit über das geistliche Gebiet hinaus mussten Ansehen und Macht des römischen Stuhles steigen.

Rom, der Erbe der alten Welt, vor dem ein Attila Halt macht! Man kann nicht sagen, dass der christlich abendländische Geist sich ehemals allein in Rom eine Ausprägung gegeben habe. Die bedeutendsten Väter Tertullian, Cyprian, Augustin gehören Rom nicht an, sondern Afrika; Mailand besass den grossen Ambrosius, das Mönchtum hatte sich in Südgallien vornehmlich angebaut, und die Studien feierten hier im 5. Jahrhundert eine Nachblüte. Aber nun repräsentierte Rom die alte Welt in ihrem christlichen Gewande. An ihm hing alles Sehnen und aller Glanz heidnischer und christlicher Zeiten. Sollte Rom nicht heilig, menschlichem Urteil enthoben, also unfehlbar sein? Unter dem Ostgoten Theoderich hat es ein italienischer Bischof, Ennodius, zuerst ausgesprochen. In Gregor dem Grossen, dem letzten Kirchenvater, der, aus vornehmerm römischen Geschlecht gebürtig, vorher Stadtpräfekt und dann Mönch gewesen war, fasst sich um 600 gleichsam diese Bedeutung Roms als Erben der Antike zusammen. Freilich war vieles veräusserlicht, vieles entartet, die Theologie z. B. dieses letzten in der Reihe jammervoll, gemessen an der spekulativen Kraft der klassischen Väter. Aber doch, gregorianisch ist, was von augustinischer Theologie hinüberging ins Mittelalter. Die Grundsätze der kirchlichen Erziehung, Verwaltung und Politik, auch die Technik des Kultus wurden durch seine Hand den neuen Zeiten übermittelt, und man sieht in ihm verkörpert, was die abendländische

Frömmigkeit, durchaus vermöcht, wie auch sie war, doch vor aller griechischen auszeichnete. Man kann sich ein Leben der strengen Enthaltbarkeit denken, das den Weg zum Papststuhl findet. Weltabkehr und Weltherrschaft schliessen einen denkwürdigen Bund in Gregor dem Papstmonch.

Das also war die katholische Kirche des Westens, die den germanischen Völkern gegenübertrat, eine römisch-katholische Kirche, eine romanisierte Kirche.

X.

Die germanischen Landes- (National-, Reichs-) Kirchen.

Römisch war, was von Reich und Kirche übrig geblieben. Freilich nur Trümmer! Zwischen Leo und Gregor hatte man die westliche Welt aufs neue verteilt. Eine römisch-katholische Zukunft war nur möglich, wenn die neuen Völker gewonnen wurden. Denn jugendfrisch, von schier unerschöpflicher Fruchtbarkeit, mussten sie die Reste der römischen und keltischen Bevölkerung in sich hineinziehen, mit sich verschmelzen, soweit sie auf römischem Reichsboden Platz genommen hatten, mochten sie und die anderen sich auch zuerst und lange Zeit wie zwei Kasten getrennt gegenüberstehen. Und das war ja noch nicht einmal die ganze Zukunft: dazu gehörten die Stämme, die in der Germania barbara sassen, nun nicht mehr geschieden durch die chinesische Mauer eines Grenzwalls von der Bevölkerung auf römischem Boden, die ihres Blutes auch war.

Die Romanisierung des Westens im kirchlichen Sinn war erst entschieden, als auch die germanischen Völker sich dieser Form des Katholizismus zuwandten. Aber eben

damit ist zugleich der Uebergang zu dem anderen der oben gezeigten Punkte gegeben: die katholische Kirche ging in die Eigenart dieser neuen Völker ein, sie wurde germanisiert. —

Es ist ein welthistorischer Moment von mindestens derselben Tragweite gewesen wie der, da Constantin sich zur Kirche bekannte, als Chlodwig, der König der salischen Franken, am Ende des 5. Jahrhunderts seinen stolzen Nacken, wohl in Rheims, beugte, um das Taufwasser von der Hand des katholischen Bischofs zu empfangen. So verwandt war der Moment, dass die Aehnlichkeit schon dem fränkischen Geschichtschreiber Gregor von Tours aufging, und man billig zweifelt, ob nicht schon die ältesten sagenhaften Berichte über die Bekehrung Chlodwigs in der Alamannenschlacht unter dem Einfluss der berühmten Geschichte von der Constantinsschlacht an der milvischen Brücke gebildet sind. Man kann meinen, dass der Moment grösser war. Die alte und die neue Welt grüssten sich — all der Segen der antiken Kultur lag mitbeschlossen in dem Segen, den die Kirche dem Barbarenfürsten spendete. Von neuem schien auch das Christentum geboren. Der grosse Kampf zwischen Heidentum und Christentum brauchte nicht erneuert zu werden.

Constantin war durch alle Erfahrungen und mit seiner ganzen Existenz hingewiesen auf den Weg, den er beschritt; nicht so innerlich und äusserlich getrieben, freier erscheint die verwandte Entschliessung Chlodwigs; er hatte auch andere, neue starke Waffen, als diese: sein Volk. Aber freilich, es war ebenso ein Gebot der politischen Klugheit wie für jenen, Christ und zwar katholischer, römischer Christ zu werden.

Man pflegt auf folgendes hinzuweisen: Chlodwig verband sich mit den unzufriedenen römischen Provinzialen in den

Königreichen seiner arianischen burgundischen und gotischen Nachbarn, deren Reiche er zu besitzen wünschte; das römische Element aber war katholisch, also wurde auch er katholisch. Das erschöpft aber die Sache nicht. Die Könige der Goten, Sueven, Vandalen zogen an der Spitze ihres Stammes als Heerkönige in neues Land: so herrschte nach der Siedelung der König und sein wehrhaftes Volk, soweit der Stamm sich, wenn auch in dünner Schicht, ausdehnte. Es entstanden Nationalreiche. Chlodwig war nicht nur Heerkönig, er stiftete kein Nationalreich, er war Eroberer. Sein Volk rückte nur kolonisierend vor bis zur Somme, in Mittel- und Nordwestgallien herrschte er, der Germane, als Eroberer über eine rein keltisch-römische, eine romanische Bevölkerung. Er ging weiter und begann die germanischen Nachbarreiche auf gallischem Gebiete zu erobern. Als er starb, war Gallien im Begriff, wieder ein Ganzes zu werden, aber nur des Königs Wille und Herrschaft hielt dies „Frankenreich“ zusammen. Er musste sich an die Bevölkerung gewiesen sehen, die allen Teilen Galliens angehörte, die ältere, romanische Schicht. Hatte diese in der katholischen Form des Christentums, die Rom vertrat, ihr geistiges Band — und ein so mächtiges, wie wir sahen! — besaßen sie in der Organisation der katholischen Hierarchie eine letzte starke Kette, so musste man diese Verbindung nutzen, musste sie zur inneren Verbindung der eigenen neuen Reichsgründung machen. Noch mehr: Chlodwig schon unterwarf einen Teil der Alamannen und die ripuarischen Franken, die Söhne fügten ausser Burgund ein weiteres grosses Stück der heidnischen Stämme jenseits des Rheines in Mittel- und Süddeutschland hinzu. Chlotar I. vereinigte 560 ein Reich, das von den Pyrenäen bis nach Oesterreich und von der Nordsee bis zu

den Seealpen und dem mittelländischen Meere ging: es enthielt die verschiedenartigsten Elemente und nahm einen universalen Anstrich an. Die allgemeine Religion, nach der auch dieses Reich streben musste, das Christentum, erschien in einer universalen, allgemeinen, katholischen Form am brauchbarsten, nicht in einer an die Nation gebundenen, wie sie der Arianismus bot, der nur Stammeskirchen nationalen Gepräges ohne Verbindung untereinander geschaffen hatte. Die weitausgreifende merowingische Reichsgründung und die katholische Kirche suchten einander und reichten sich die Hand.

Dazu kommt endlich, doch nicht an letzter Stelle, der hohe moralische Eindruck der katholischen Kirche auf das Gemüt der Barbaren: die Herrlichkeit der untergegangenen Welt lag auf ihrem Angesicht. Die überlegene Kultur überwältigte. Hier fanden die Germanen die technischen Fertigkeiten: wie man ein Landgut rationell bewirtschaftete, einen Garten bebaue, eine Wasserleitung anlege und eine Fabrik leite. Hier entdeckten sie eine staunenswerte Welt geistiger Güter. Damals ist das Verhältnis eingetreten, das für alles Folgende scharf im Auge zu behalten ist. Der Unterschied von Klerus und Laien wird ein ganz anderer, als er in der alten Kirche war: der Kleriker ist der Gebildete, der Laie der Ungebildete. Die gesamte Bildung liegt auf der Seite der Kirche bis hinunter aufs Lesen und Schreiben und in die Breite gerechnet alle Kunst und Wissenschaft bis aufs Recht und die rein weltlichen Zweige der Verwaltung. Auf der Brücke der Religion traten auch Germanen in dies Reich der Bildung und hörten auf, Barbaren zu sein. Es mehren sich rasch die fränkischen Namen unter den katholischen Bischöfen. Durch das Band der Kirche wurden Romanen und Franken ein Volk auch

im Reiche der Bildung. Aber die Kirche behielt das Monopol.

Aus dem bahnbrechenden Vorgange der Franken und aus der eigenen Ueberlegenheit der römisch-katholischen Kirche erklärt sich, dass auch diejenigen germanischen Stämme, die noch ausserhalb des fränkischen Reichsverbandes lebten, Sueven und Westgoten in Spanien, Langobarden in Italien, Angelsachsen in Britannien, der römisch-katholischen Form des Christentums zufliehen. Die ersteren gaben ihrem Arianismus den Abschied, ein katholisches Spanien entstand am Ende des 6., ein katholisches Italien im Laufe des 7. Jahrhunderts. Die letzteren, die heidnischen Angelsachsen, waren, ehe Gregors des Grossen weitschauende Missionspolitik hier einsetzte, schon in Berührung mit dem Christentum in der Form gekommen, die die keltischen Briten, Scoten und Picten in Wales, Irland und Schottland ausgebildet hatten. Der früher ausgesprochene Satz, dass das ganze kirchliche Abendland um 600 romanisiert war, erleidet hier eine kleine Einschränkung. Was sich in dieser entferntesten, schon lange vom Leibe des Reichs abgerissenen und der geistigen Bewegung des Festlands entfremdeten Inselprovinz vorfand, war auch katholisch-orthodoxes Christentum, aber teils eigentümlich verkümmert, teils eigentümlich fortgebildet. Man hatte die Entwicklung nicht mehr mitgemacht, die Rom so hoch gehoben hatte, man hatte überhaupt die Hierarchie nicht ausgebildet, dafür ganz einseitig das Mönchswesen, das aus Gallien hierhin getragen war. Eine Mönchskirche war entstanden mit merkwürdigen und z. T. sehr störenden Sondergebräuchen, wie einer anderen Art der Osterberechnung, also einem anderen Kalender, mit einer ausserordentlich strammen Zucht, einer Ausgestaltung des Busswesens, die

wieder für die Entstehung des Ablasses von Bedeutung wurde.

Es kann nicht wundernehmen, dass die vollendet gegliederte, in Roms Monarchie gipfelnde, allgemeine Kirche den Sieg über diese unserer Sympathie werthe, aber zurückgebliebene Winkelkirche davontrug, deren Grundschwäche in ihrer mangelhaften Organisation und damit ihrer Regierungsunfähigkeit lag. Zuerst in Britannien selbst wurde diese Entscheidung im 7. Jahrhundert gefällt — in sehr bezeichnender Weise. Während der Ire Colman, der Abt des führenden Klosters Lindisfarne, sich für die Gebräuche seiner Kirche auf den Apostel Johannes berief, ganz wie einst im 2. Jahrhundert die kleinasiatische Kirche für ihre Osterberechnung gegen Victor von Rom, verwies der junge Angelsachse Wilfried, der in Rom gewesen war, auf den Himmelspförtner Petrus, der die Schlüssel zum Himmelreiche habe und nur hineinlasse, wen er wolle; da fürchtete der König von Northumbria die Aussperrung. Das war freilich noch eine kräftigere Argumentation, als sie Victor hatte anwenden können, das war Leos Theorie praktisch und drastisch angewendet. Wilfried aber wurde ein grosser Bischof von York. Nur schwache Reste der alten, romfreien, keltischen Provinzialkirche haben sich bis ins 12. Jahrhundert gehalten.

Im ganzen kann man sagen, dass zu Beginn des 7. Jahrhunderts der Sieg der katholischen Kirche römischer Form im Abendland vollkommen zweifellos war, soviel auch namentlich bei den deutschen Stämmen Austrasiens noch an tieferer Christianisierung fehlte.

Bischof Avitus von Vienne hatte in seinem Glückwunschschreiben zur Taufe König Chlodwigs wahrhaft prophetischen Blick bewährt: er sieht darin nicht nur die

für sein eigenes Frankenreich entscheidende Tat, sondern auch die Bürgschaft für Christianisierung und Katholisierung der übrigen abendländischen Welt, „der fern wohnenden Völker, die zwar noch in natürlicher Unwissenheit verharren, aber auch noch nicht durch die Aussaat falscher Lehren verderbt sind“, er sieht im Westen am Frankenhofe ein neues Licht, ein ähnliches Zentrum christlichen Lebens erstehen, wie es der Kaiserhof zu Byzanz im Osten bot. Schon der erste „Ludwig“ von Frankreich erwarb sich ein Recht auf den Titel des „allerchristlichsten Königs“.

Sehr lehrreich ist der Vergleich mit den Versuchen, die Chlodwigs Schwager, der Ostgotenkönig Theoderich, machte. Auch er versuchte ein grosses neues Reich auf den Trümmern des alten und mit den neuen Kräften der germanischen Völker zu schaffen. Die uns erhaltene umfangreiche Sammlung offizieller Aktenstücke aus der Feder seines römischen Kanzlers Cassiodor zeigt uns, wie er es vermochte, Römer und Goten unter eine Regierung zu bringen, und enthüllt uns den Plan eines pangermanischen Bundes. Aber weil er vom Zentrum aus arbeitete, weil seine Heerhaufen in Italien sassen, sah er für völlig unumgänglich an, Römer und Goten wie sozial so religiös zu trennen. Er und die Seinen blieben Arianer. Auch wenn es den Ostgoten gelungen wäre, die Verbindung mit Byzanz vollkommen zu lösen, auch wenn Justinians Feldherren Belisar und Narses nicht siegreich über sie gekommen wären, das Unternehmen hatte keine Zukunft. Zu übermächtig wirkte hier auf diesem Boden die alte Welt auf die Germanen. Die künstlichen Schranken hätten über kurz oder lang fallen müssen, wie nachher bei den Langobarden, und die Ostgoten wären eingegangen in das römische Wesen, romanisiert wie ihre westgotischen Brüder.

Es hätte das Blut etwas aufgefrischt; zu einer neuen Reichsgründung, zur Neugestaltung der alten Welt hätte die Kraft nicht gereicht. Man weiss, wie Theoderich fürchtete, dass seine gotischen Krieger entnervt würden, man weiss, wie selbst in den Provinzen die römische Kultur auf die Germanen zerrüttend wirkte. Die germanische Menschenmasse, die Theoderich mit sich geführt hatte, war ohne Rückhalt und natürliche Ergänzungsquelle, ein aus der alten Heimat fortgerissenes, entwurzeltes, doch schliesslich brüchiges Volksgebilde.

Das Reich aber, das Avitus ahnungsvoll von Nordgallien aus als Erben des alten Rom erstehen sah, wurde vom Niederrhein aus durch ein sesshaftes, seine Massen langsam vorschiebendes Volk gegründet und blieb mit dem Rücken an das weite Land der unbezwungenen deutschen Stämme gelehnt. Es wird für immer merkwürdig bleiben, dass gerade der Stamm, der den Saliern am nächsten sass, der sächsische, am längsten seine Selbständigkeit und ungebrochene Eigenart bewahrte: eine grossartige Reserve für die Zeit, da vielleicht die anderen Teile schon ihre Kraft verloren haben mochten. Die deutschen Stämme Austrasiens haben in der Tat das Frankenreich im 8. Jahrhundert äusserlich und innerlich gerettet, und im 9. und 10. Jahrhundert ist von hier das Reich von neuem gezimmert worden.

Wurde also auch, wie zuvor gesagt, aus Romanen und Franken durch das Band der Kirche Ein Volk, die neue Reichsgründung, die von hier ausging, blieb und konnte trotz allem bleiben eine germanische. Wie das germanische Element nicht unterging im Römertum, so nahm die siegende Nation hier auch die Religion der Besiegten nicht an, ohne deren Lebensformen umzuwandeln und sie

auch in der Tiefe zu beeinflussen. Die romanisierte Kirche wurde wieder germanisiert.

Als Constantin die Kirche anerkannte, wollte er sie beherrschen; als Chlodwig sich verbündete mit der katholischen Provinzialkirche, wollte er sie gebrauchen. Die Kräfte derselben sollten ihm helfen. So musste er der Herr bleiben über die Kirche seines Landes, seines sich dehnenden Reiches. Nicht nur dieser Wille des Herrschers, die notwendige Entwicklung der Dinge führte zu einer engen Verbindung und Durchdringung des Geistlichen und Weltlichen, einer viel engeren, als sie die alte Kirche gekannt hatte. Auch im römischen Reich hatte die Kirche im steigenden Masse Grundbesitz erworben und war der Klerus ein reicher Stand geworden. Nun aber waren die Germanen Ackerbauer. Die Geldwirtschaft macht der primitiveren Form der Naturalwirtschaft wieder Platz. Der fromme Sinn, die besondere Neigung der Germanen zur „Milde“, zur Freigebigkeit, der Aberglaube, das Bedürfnis, die Ausbrüche ungezügelter Leidenschaft ebenso massiv wieder gut zu machen, veranlassen riesige Schenkungen an die Kirche. Die Krone geht voran. Hier aber, in der Kirche allein vermochte man wirklich vermöge der höheren ererbten Verwaltungskunst derartige Strecken Landes zu verwalten und zu vermehren. In ihrer „toten Hand“ wuchs das Land ins ungeheure. Wie damals Gregor I. in Italien durch die Ordnung des ausgebreiteten bischöflich-römischen Grundbesitzes das Fundament legte zum „Kirchenstaat“, zum Patrimonium Petri, so wird überall die Kirche, von den Bistümern und Abteien bis zu den Pfarreien und Kapellen hinunter, Grundbesitzerin, Grossgrundbesitzerin. Die Kirche, ursprünglich in den Städten zu Hause, auch in den Provinzen, wird bäuerlich, die Bischöfe,

jetzt selbst zum Theil führenden fränkischen Familien entnommen, stellen sich dem grundbesitzenden Adel zur Seite, ja über ihn: Klerus und Adel werden die beiden ersten Stände.

Das war allenthalben so, in Spanien, England, Oberitalien — im fränkischen Merowingerreich fiel es besonders ins Gewicht. Der König konnte gar nicht verzichten auf die Ausnutzung und Beherrschung dieser Länderstrecken. Er konnte sich allenfalls den Einfluss versagen auf die innerkirchliche Gesetzgebung und die Lehre — aber davon war in diesen Zeiten des Uebergangs bitter wenig zu spüren — auf die öffentlich rechtlichen Verhältnisse konnte er ihn sich noch weniger versagen als der römische Kaiser. Der merowingische König berief die Reichssynoden, wählte die Bischöfe oder wirkte zur Besetzung mit, ihm mussten sie die Treue schwören. Grundsätzlich erstreckte sich staatliche Straf- wie Zivilgerichtsbarkeit, Steuer und Heerbann auch über den Klerus, und die Ausnahme war königliche Gnade. Auf der anderen Seite — die grundbesitzenden Bistümer und Klöster konnten ihrerseits nicht verzichten auf den staatlichen Schutz, unter dem die Kirche ja auch schon in römischer Zeit lebte, zumal bei der Unsicherheit der öffentlichen Zustände. War doch jetzt wieder jener barbarische Zustand eingetreten, dass nicht der Friede, sondern der Krieg als die Voraussetzung alles Lebens, geradezu als das Normale erschien! So verwächst das ganze Dasein der Kirche mit dem Staate, mit dem Lande, der Nation. Wissenschaft und Kunst nehmen rapid ab, der Zusammenstoß der überfeinerten Kultur und der Barbarei bringt eine Verrohung auch der Sitten mit sich, die groben materiellen Interessen wiegen durchaus vor.

Das sind die katholischen germanischen Landeskirchen der Merowingerzeit, eine langobardische, westgotische, angelsächsische, fränkische Landeskirche, die letztere ja weit grösser, eine Reichskirche, aber doch nur eine neben den anderen, und in ihr selbst streben einzelne Teile wohl nach Ausbildung kleinerer Landeskirchen. So ist am Anfang des 8. Jahrhunderts von den Agilolfingern der Ansatz zu einer bayrischen Landeskirche gemacht worden. Die Verhältnisse aber dieser Landeskirchen sind typisch geblieben für das ganze Mittelalter — auch was das Folgende betrifft.

Liegt nicht ein innerer Widerspruch in dem Ausdruck „katholische — d. h. allgemeine — Landeskirche — d. h. partikulare Kirche“? Sicher, wenn sich beide Begriffe zu ihren Konsequenzen entwickeln, wenn sich die Landeskirche zu einer Staatskirche entwickelt, so dass ein enges Dienstverhältnis der Kirche zum Staat angestrebt wird, und wenn das Katholische als strenge Einheit mit der Tendenz der Nivellierung gefasst wird, so wie es eben Rom beanspruchte. Das heisst also: Rom und die germanischen Landeskirchen stehen in einem verborgenen Gegensatz zueinander. Der König kann und will nicht dulden, dass eine fremde Hand in seine Kirche hineinregiert und deren Angelegenheiten nach einem allgemeinen Schema regelt, das nicht das seine ist. Auch wenn seine Kirche nur eine rein geistige Grösse gewesen wäre, barg es seine schweren Gefahren, aber als Grossgrundbesitzerin, als erste Steuerkraft und als mächtigster Stand durfte sie keinen Fremdkörper in seinem Reiche bilden. Und umgekehrt, bei dem geistlich-weltlichen Charakter der Kirche musste jeder Versuch Roms, auch nur auf dem geistlichen Gebiete wirklich gewissen-

bindende Befehle überallhin ausgehen zu lassen und den absoluten Monarchen herauszukehren, sich sofort geltend machen auch auf dem so eng verbundenen weltlichen Gebiet.

Man musste von Kompromissen leben, Abstriche machen von seinen Ansprüchen, eine reine Staatskirche und ein reiner Kurialismus sind unverträglich. Gerade am Frankenreich fand die Macht Gregors des Grossen ihre Schranke. Die angelsächsische Kirche dachte er anders an Rom zu ketten, aber so ehrfürchtig man hier nach Rom sah, wallfahrtete und zuerst den Peterspfennig abführte zur Unterhaltung der Schola Saxonica am Sitze des Papstes, hier, wo angelsächsischer Gau und bischöfliche Diözese genau zusammenfielen, war es von vornherein eine selbstverständliche Annahme, dass der König auch die Bistümer besetzte, die Synodalbeschlüsse bestätigte, den Klerus richtete: Königsrecht vor Bischofsrecht. Freiheiten der fränkischen wie der anglikanischen Kirche von Roms Herrschaft, Gallikanismus und Anglikanismus, waren von Anfang an vorhanden.

Die Namens- und Geistesnachfolger Gregors des Grossen, der 2. und 3. Gregor, bedeutende Vertreter der römischen Bestrebungen in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, dachten sich in den Deutschen ein gefügig Volk zu erziehen. Durch den Angelsachsen Winfried oder Bonifaz sollte es unmittelbar an Rom, abseit der Macht des Frankenkönigs, geknüpft werden. Aber gerade damals erhob sich durch die Kraft des Karolingerahnen, Karl Martells, das Frankenreich wieder aus seiner Schwäche. Und gab Papst Gregor Bonifaz einen Auftrag, so stellte ihm der wachsame Karl Martell einen Parallelauftrag daneben, so dass er doch wieder die zwei Herren über sich spürte.

Karl Martell war ungeistlich, die moralische Macht war auf seiten des Papstes. Aber als nun seine Söhne Karlmann und Pippin der Doppelaufgabe der Kirchenreform und der Mission sich weit aufschlossen und zugleich der neue Papst Zacharias Fehler machte und zauderte, da entschied sich Bonifaz der Angelsachse zwischen seinen beiden Herren für den König nach dem Vorbild seiner Heimatskirche bei aller höchsten Ehrfurcht vor Roms moralischer Würde. Auch das innere Leben der Kirche ist der Gewalt des Königs hingegeben, Verwaltung, Disziplin und Sitte, selbst der Glaube.

Mit der Tätigkeit des Bonifaz ist die römische Form des Christentums auch in den deutschen Teilen des Reichs zur Geltung gekommen, durch die bewaffnete Mission Karls des Grossen wurden auch die trotzigten Sachsen vom Rhein bis zur Eider, also Norddeutschland, der römisch-katholischen Form gewonnen, und die Ansätze wurden gemacht, auch die West- und Südslaven in dieser Richtung zu christianisieren. Europa, soweit es überhaupt Christi Namen bekannte, mit Rom in Verbindung! Allenthalben in Deutschland ward die irische Mission zurückgedrängt. Sie hatte die Unfähigkeit zu organisieren aus ihrer Heimatskirche mit herübergebracht. Zu organisieren aber war Roms besondere Stärke. Die Karolinger nützten sie.

Unter Pippin, dessen Thronbesteigung doch nur eine neue Variation der gezeichneten Verhältnisse heraufführt, und unter seinem grossen Sohne Karl wird auch die Germanisierung vollendet. Nicht nur, dass ihre Landes- oder Reichskirche unlösbar eingegliedert ist in den Staat, den sie zu neuer Festigkeit bringen — Pippin schiebt selbst Bonifaz zurück —, sie dehnen auch ihr Reich und damit ihre kirchenpolitischen Grundsätze aus über neue Gebiete,

Italien und den christlichen Norden Spaniens. Ausser Süditalien und England, mit dem man wenigstens in enger geistiger Fühlung steht, ist das ganze christliche Abendland nicht nur römisch, sondern auch fränkisch, Rom zwar an der äussersten südlichen Kante des Reiches, doch eine fränkische Stadt, sein Bischof, der Papst, ein fränkischer Reichsbischof, sein Patrimonium ein Stück fränkischer Reichserde und Reichskirche.

Romanisierung und Germanisierung — die beiden Merkmale für die katholische Kirche des Abendlandes im Mittelalter! In denselben Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts sind beide vollendet. Aber mit der Vollendung schien die Notwendigkeit des Konflikts zwischen dem römischen Sacerdotium und dem germanischen Imperium gegeben. Vorläufig hatte dieses das letzte Wort.

XI.

Imperium und Sacerdotium, von Karl dem Grossen zu Innocenz III.

Karls Biograph Einhard erzählt, dass der Frankenkönig an jenem Weihnachtstage 800, als er vor dem Altar der Peterskirche im Gebete kniete, überrascht worden sei durch Papst Leo III., der eine goldene Krone hervorholte und sie dem Franken aufs Haupt setzte, unter dem Jubelruf des römischen Volks, wie es einst die römischen Cäsaren grüsste: Dem Augustus Karl, dem gottgekrönten grossen friedreichen Kaiser der Römer, Leben und Sieg! Die Meinung, die auch der ausgezeichnete Bearbeiter der deutschen Kirchengeschichte, ALBERT HAUCK, teilt, dass Karl nicht die Absicht gehabt habe, die Kaiserwürde zu erneuen, ist doch nicht haltbar. Die Ueberraschung kann

sich nur auf den Tag und die Art bezogen haben. Gewiss wollte er sich selbst die Krone aufs Haupt setzen.

Karl hat im Jahre 794 zu Frankfurt a. M. eine allgemeine Synode des Abendlandes gehalten in Sachen einer christologischen Kontroverse und des Bilderstreits. Es war wie eine Kopie der ökumenischen Synode alten und östlichen Stils und der Stellung des Kaisers zu ihr: Karl präsiidierte, erläuterte, vor dem Throne stehend, die Streitfrage, entschied und verkündete den Beschluss. Er wollte die Synode des Ostens von 787 übertrumpfen und stellte weit eindrucklicher das Gegenteil von dem fest, was dort beschlossen war. Der Papst aber, obwohl anderer Meinung, unterwarf sich. Die „karolinischen Bücher“, die in den Grundzügen des Kaisers eigene Meinung wiedergeben, strotzen von Hoch- und Selbstgefühl gegenüber dem Orient und Byzanz und zeigen zugleich inhaltlich, wie sehr man dazu ein inneres Recht hatte. Den „König von Byzanz“, wie Karl hier geflissentlich sagt, der es gewagt hatte, ohne ihn, den „Herrscher von Germanien, Gallien, Italien und den umliegenden Provinzen“ ein sog. ökumenisches Konzil einzuberufen, diesen Rivalen endgültig auszusteichen und die Erinnerung an ihn im Westen zu löschen, gab es kein anderes, jedenfalls kein wirksameres Mittel, als das Imperium des Abendlandes in neuer, selbständiger Form wiederaufzurichten.

Der Papst salbte, die Kirche segnete ihn. Wieder ein heiliges römisches Reich, nur germanischer Nation. Aber viel mehr ein heiliges als das alte, denn viel inniger noch durchdrang sich hier nach dem, was wir gesehen, das Staatliche mit dem Kirchlich-Religiösen, ein Gottesstaat, eine Theokratie. Das war das Ideal, das ausgesprochenermassen in Karls Herzen lebte. Einen Priester und Pre-

diger nennt ihn Alkuin, den Stellvertreter Petri, ja Christi und Gottes gar Theodulf von Orleans; er selbst aber bezeichnete sich im vertrauten Kreise seiner Akademie mit dem Namen des theokratischen Königs von Israel, der zum Typus aller wurde, David.

Wirklich gelang es ihm in hohem Masse, die Aufgabe, die darin beschlossen lag, zu lösen. Die Kirche, die allgemein, katholisch war, musste ihm dabei wieder, wie einst Constantin und in gewissem Grade Chlodwig als das erste Werkzeug, ja als die Grundlage seiner Herrschaft und das Band seiner Reichseinheit erscheinen, obgleich sie römisch-katholisch war. In dem Einen Papst konnte die nützliche Einheit der Kirche straffer zusammengefasst werden, der Papst konnte ihm wie einst Cyprian die Einheit der Kirche symbolisch darstellen, konnte ihm auch eine brauchbare Waffe gegen Byzanz sein. Aber freilich nur ein Papst, der von Weltherrschaft seinerseits nicht träumte. Er musste von rein religiöser Autorität bleiben, er wurde in die Stellung des fürbittenden Hohenpriesters verwiesen, im übrigen war er der erste Untertan des Kaisers, dem er die Treue schwur, der Gericht über ihn hielt, der seine Wahl bestimmte und ohne dessen Erlaubnis er Rom nicht verlassen durfte.

Es liegt ein eigener Zauber über diesen Tagen des grossen Karl, der ersten Renaissance, einer ersten wirklichen Verschmelzung zwischen christlich-germanischem und antikem Wesen. Ein Meister der Organisation, hat Karl es verstanden, die an seinem Hofe gepflegten Ideen hinunterzuleiten bis in das einzelne Pfarrhaus und bis ins Volk; eine humane, sittliche und religiöse Bildung, aus jenen Quellen gespeist, senkte sich gleichmässig über die Reichsteile. Das war die eigentliche höhere Aufgabe dieser kurz-

dauernden Blüte, das neue Europa, das sich aus so verschiedenen Elementen gebildet, eine Zeitlang gleichmässig hineinzutauchen in den Strom dieser karolingischen Renaissance und so wenigstens ein gewisses Mass von Gemeinsamkeit an Gütern der Kultur auszustreuen. Nur der, der sich so oft auf Karl berief, Napoleon I., hat eine verwandte Aufgabe gehabt. Eine grosse Erinnerung steht allen christlichen Völkern an der Schwelle des Mittelalters und verband sie: das Bild des grossen Karl.

Nur unter ihm und nur so lange er lebte, hat es ein westliches Kaisertum im Mittelalter gegeben, ein Imperium, das die Christenheit des Abendlandes wirklich vereinte und seinen Namen mit Recht trug. Was sich dann später so nannte, lebte nur von der idealen Fiktion, das Reich Karls und der alten Kaiser fortzusetzen. Unmittelbar nach Karls Tode, unter seinem Sohn und seinen Enkeln, begann vielmehr schon der Zerfall des Reichs, und kein Menschenalter darnach, 843, sonderte es sich in Frankreich, Deutschland und Italien. Was wurde mit der Kirche, die auf das innigste mit der Theokratie verwachsen wie im Altertum geradezu der Träger der Einheit und der einheitlichen Kultur gewesen war? In den Tagen des Zerfalls ist es die fränkische Reichskirche gewesen, die krampfhaft und zum Teil gegen den Papst den grossen Gedanken der Reichseinheit festhielt, weil in ihm die Bischöfe zugleich den Gedanken der einen Christenheit verkörpert und verbürgt sahen. Erst als über Kaiser Lothar das Gottesgericht der Schlacht bei Fontenay 841 hereinbrach, da schwenkte sie in ihrer Masse ab — wohin? Zerfiel sie auch in Nationalkirchen wie das Reich in Nationen oder fand sie einen anderen Hort der Einheit? Folgte auch sie den auseinanderstrebenden Tendenzen oder suchte sie ihre

Einheit nun in sich selbst, da sie diese in einer politischen Idee nicht mehr finden konnte?

Es lag in der Natur der Sache, dass die Kirche während der Zeiten der politischen Schwankungen und Kämpfe, in ihrem Selbstgefühl wachsend, geneigt wurde, etwas für sich selbst bedeuten zu wollen, nicht nur als Dienerin des Herrschers, als staatlich bezahlte Lehrerin und Erzieherin des Volks. Eine spezifisch hierarchische Strömung entwickelte sich namentlich stark in der führenden westfränkischen Kirche und fand namhafte Vertreter. Diese hochkirchliche Partei war nicht eigentlich römisch, aber es war klar, dass sie in Rom ihren Bundesgenossen sehen und nach dem Papst die Hand ausstrecken musste, der sich bereits im Bruderkrieg — es war wieder ein Gregor, der IV. seines Namens — äusserste Mühe gegeben hatte, die Dienstbarkeit gegen den Frankenkaiser abzuschütteln und seinerseits als der Hort der kirchlichen Einheit zu erscheinen.

Aus diesen Kreisen ist um die Mitte des 9. Jahrhunderts in der Erzdiözese Rheims und wohl mit besonderer Beziehung zu den hier herrschenden Verhältnissen unter dem grossen Erzbischof Hinkmar eine der grossartigsten und folgereichsten Fälschungen entstanden, die die Weltgeschichte kennt, die der pseudo-isidorischen Dekretalien. Ihr Hauptgedanke ist die Lösung des Episkopats von der staatlichen Gewalt. Dazu aber bietet die Rückendeckung der päpstliche Primat. Hier, in Rom, haben die Bischöfe den Hort ihrer Einheit und Freiheit gegen die Könige und die mit den Königen sich einlassenden grossen Metropolitane — er, der Papst, beherrscht die Welt und ihre Herrscher. Durch eine Fülle gefälschter Papstbriefe war diese Autorität Roms in die ehrwürdige, früheste Vergangenheit der Kirche hinaufgerückt. Wie

eine geschichtliche Offenbarung musste das einer Zeit erscheinen, die in ihren höchsten gelehrten Spitzen wohl im stande war, eine solche Fälschung hervorzubringen, aber noch nicht die Mittel besass, sie vor aller Augen einleuchtend zu entlarven. Für das ganze Mittelalter war damit eine rechtliche Grundlage geschaffen, ein Programm, das es nur auszuführen galt.

Nicht zu Rom, sondern im westfränkischen Klerus war diese Waffe geschmiedet, aber sie fand in Rom die Hand, die sie zu schwingen verstand. Wie über der Geschichte des Kaisertums im Mittelalter die hohe Gestalt Karls steht, so über der des Papsttums die Gestalt des grossen Papstes Nikolaus I. (858—867), des Hildebrands vor Gregor VII. Er proklamiert das absolute Recht des Papsttums in der Kirche: sein Wort ist Gottes Wort, seine Tat Gottes Tat, er versteigt sich bis zum Gedanken einer geistlichen Allgegenwart des apostolischen Stuhles. Von niemand zu richten, hat er alle zu richten. Alle? Hätte er auch anders gewollt, so hätte er doch schon damit dem Systeme der Landes- und Staatskirchen den Krieg erklären und den obenbezeichneten verborgenen Konflikt entbinden müssen. Der König hat keine Bischöfe einzusetzen, keine Bischöfe zusammenzurufen, keinen Bischof zu richten. Des höchsten Bischofs Recht, Papstrecht, vor Königsrecht. Unwürdige Hände mischen sich ins Heiligtum. So kam man schon von der Beherrschung der Kirche aus zur Herrschaft auch über den Staat.

Unter dem Eindruck des sich auflösenden alten römischen Reichs hatte Augustin sein grosses Buch *De civitate dei* geschrieben. Hier war der Gottesstaat nicht die kaiserliche Theokratie gewesen, deren Erneuerung und Vollendung Karl der Grosse erstrebte, sondern die hierarchische

Kirche, der Staat aber war von der Erde her, an sich vom Teufel, voll Licht nur, soweit die Kirche Licht darreichte, sonst höchstens voll glänzender Laster, jedenfalls aber verpflichtet, der Kirche zu dienen. In den pseudo-isidorischen Dekretalien aber, die dem Papste dargereicht wurden, hatte man nun die kirchenrechtlichen Beweise für diese allgemeinen Sätze vom rechten Verhältnis der Kirche zum Staat. Vom Papste — denn die Kirche ist der Papst schon nach Leo dem Grossen — sind auch alle Kronen übertragen. Unter dem Eindruck des sich auflösenden neuen fränkisch-römischen Reichs fügt Nikolaus die alten Theorien der neuen germanisch-romanischen Welt gegenüber zusammen. *Imperatorem totius mundi se facit*, „er macht sich zum Kaiser der ganzen Welt“, meinten Freund und Feind. Das Thema der nächsten Jahrhunderte war ausgesprochen. Bereits bei Nikolaus schlägt das universale Staatskirchentum Karls des Grossen um in das universale Kirchenstaatstum: die ganze Christenheit ein Kirchenstaat, der Papst der Kaiser, die Fürsten wie die Bischöfe seine Vasallen.

Sein Leben war zu kurz, um die Riesengedanken zu verwirklichen — er starb gerade vor der Entscheidung in allen Fragen — und die allgemeinen Verhältnisse waren zu verworren. Wie die kaiserlichen so gingen auch die päpstlichen Ideale für lange Zeit unter in dem Zerfall des Reichs und dem allgemeinen Ringen nach neuen Bildungen. Es blieb ein Präludium des späteren Kampfes. Damals hat die römisch-katholische Kirche vielmehr den schweren Verlust erlitten, dass ihr die slavische Welt weithin für immer entrissen wurde. Für das, was der griechischen Politik und Mission unter Bulgaren, Serben und Südrussen gelang, konnte das, was Ansgar trotz treuester Lebens-

arbeit mit einem brennenden Herzen voll Liebe im skandinavischen Norden erreichte, in keiner Weise einen Ersatz bieten. Die politische Verwirrung vernichtete alles.

Das Schlimme war, dass bei der Auflösung des Reichs und ehe sich die neuen Reiche auf nationaler Grundlage erhoben, die kleineren Gewalten zu souveräner Selbständigkeit aufstrebten. Das hat tiefliegende Gründe. Auf dem Boden Galliens und Italiens sassen ja die verschiedensten Elemente der Bevölkerung, aber auch die Deutschen waren nicht als Nation in die Geschichte eingetreten, wir hören vielmehr von uralten Stammesverbänden. Die Stämme, Bayern, Schwaben, Sachsen, Ostfranken vorzüglich, trachten nach königlicher Selbständigkeit. Früher als in Westfranken — von Italien zu geschweigen — kommt es in Deutschland zur Einigung: eine nationale Staatsbildung erhebt sich über den Stammesherzogtümern. Der stärkste und ungebeugteste, am spätesten in die Geschichte eingetretene Stamm, der sächsische, richtete in Heinrich I. und Otto I. das deutsche Königtum auf. Sicherstellung der Grenzen aber bedeutete zugleich Erweiterung derselben nach Norden und Osten, zu dänischen Normannen und Slaven, und politische Erweiterung bedeutete zugleich Christianisierung. Die Marken Deutschlands beginnen sich dem heutigen Umfange zuzustrecken.

Das schwierigste Problem war, die partikularen Tendenzen untenzuhalten: sie zu vernichten und das Reich nach Weise des karolingischen Reichs in Grafschaften aufzulösen, ging nicht an. Die Herzöge wurden die oberste Terrasse in der Pyramide lehnsrechtlicher Verhältnisse. Otto I. (936—973) hatte zweimal den Kampf um seinen Thron mit diesen Gewalten zu bestehen. Da schlug er diejenige Politik ein, die für die Entwicklung der deutschen

Kirchengeschichte bis auf Napoleon I. von entscheidenden Folgen gewesen ist: er stützte sich gegen die grossen Laienherren auf seine Kirche, die ihm, wie einst Chlodwig die seine, das bot, was er brauchte, eine über die Stammesgrenzen übergreifende Macht. Er verwischte dazu die Grenzen zwischen Krongut und Kirchengut, schob der Kirche soviel Krongut unter wie möglich, stattete sie mit Vorrechten aus, machte Bischöfe und Reichsäbte zu Territorialherren, die ihm die sichersten Steuern und die grössten Heereskontingente stellten. Kurz, er schuf eine deutsche Nationalkirche, die ihr Leben hatte und haben sollte in der intimen Verbindung mit der Krone. Der deutsche Nationalepiskopat ist der Träger der königlichen Politik nicht nur gegen die Laiengewalten, sondern vielfach auch gegen den Papst, auch noch unter den Hohenstaufen, gewesen. Die treuesten Freunde und Gehilfen Heinrichs IV. und Friedrich Barbarossas sind in seinen Reihen.

Freilich, die Rechnung hatte eine Voraussetzung: dass der König die Hand wirklich fest auf seiner Kirche ruhen liess, vor allem die Besetzung der geistlichen Stellen beeinflusste, kurz, dass sie seine Landeskirche blieb. Er hat nicht nur diese Grundsätze selbst beobachtet, er hat sie auch der deutschen Politik für die folgenden Generationen eingepflanzt. Und dennoch war es derselbe königliche Mann, der den Gegner aus der Ohnmacht weckte, und dadurch das Verhängnis über diese späteren Generationen wieder heraufbeschwor!

Ottos Pläne sind über Deutschland hinausgegangen, trotz der nationalen Haltung seiner Politik, auf dem Wege zum Universalismus hin. Er hat in Frankreich, das noch in voller Verwirrung war, eingegriffen, ebenso im neu-gebildeten burgundischen Zwischenreich, endlich in Italien.

Gerufen vom Papst hat er die Kaiserkrone Karls aus der Hand eines Dreiundzwanzigjährigen genommen. Aber im selben Moment, da er das Imperium erneuerte, richtete er auch das römische Sacerdotium wieder auf, riss es empor aus der Entwürdigung des Weiberregiments und lenkte es auf hohe Ziele zurück. Wer wollte ihm daraus einen Vorwurf machen, dass seine Augen gehalten waren, da führende Geister unserer Zeit doch noch nicht gelernt haben 'schärfer zu sehen! Zu erklären ist all das ja nur, wenn man erwägt, dass er, der Sohn der strenggläubigen Mathilde, nicht nur von hohen politischen, sondern auch von hohen kirchlichen Idealen erfüllt war. Er wollte der zerrütteten Kirche wirklich aufhelfen; von den Burgen der Sachsen- und Frankenkaiser am Harz ist die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern ausgegangen. Wie Otto I. in Deutschland die Kirche zum Werkzeug seiner Politik nur machte, indem er sie zugleich sittlich-religiös und wissenschaftlich hob, so sollte es in der ganzen Kirche sein, in Rom vorab.

Wieder etwas von dem theokratischen Zuge Karls durchströmt diese Kaiser, am meisten Otto III. (983—1002) und Heinrich III. (1039—1056). Diese beiden sind in der Tat auf dem Wege zur Universalherrschaft, hohe imperatorische Pläne gehen ihnen durch den Sinn. Otto III. war ein Schwärmer, der von einer gemeinsamen kaiserlich-päpstlichen Weltherrschaft träumte, aber Heinrich III., in dem wir die Macht des heiligen römischen Reichs deutscher Nation auf dem Gipfel sehen, wollte bei aller persönlichen Ehrfurcht vor der kirchlichen Würde das zwiespältige Papsttum in Sutri 1046 zur Einheit und damit zur Wirkung doch auch deshalb zurückführen, weil er es zu brauchen gedachte. Die Herrschaft über den Papst sollte die Herrschaft über die eigene Kirche sichern und den Einfluss auf

die ganze Christenheit vermitteln, zu der nun seit der Jahrtausendwende auch Ungarn und die skandinavischen Reiche gehörten. Darum musste der Papst wieder wie zu Karls Zeiten des Kaisers Untertan sein, absetzbar und einsetzbar von ihm und ihm verantwortlich. So bleibt bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts das Imperium Herr über das Sacerdotium. —

Es war ein doppelter Fehler dabei, ein zwiefacher Unterschied von dem Reiche Karls ist nicht zu verkennen. Einmal man überschätzte sich selbst. Unmittelbar lenkte man eben die Welt nicht, dies Imperium war nur ein um Italien, später noch um Burgund erweitertes deutsches Reich, und der Papst war nicht angewiesen auf dieses Reich, sobald sich die anderen Staaten, Frankreich aus seiner Vasallen-, England aus seiner Dänennot, zu geordneten Staatswesen herausarbeiteten. Die Reichskirche Heinrichs III. war im grund eine Landeskirche, keine Universalkirche, und darin allein lag ihre Stärke. Sowie die Kaiser universale Pläne aufnahmen, murrte der deutsche Episkopat, er trug den nationalen Gedanken.

Der zweite Irrtum war nicht sowohl eine Unterschätzung als eine Verkennung des Gegners. Auch Heinrich III. sah nicht, dass er durch die Reform der Kirche und vor allem des Papsttums Geister entband, die man bald nicht mehr zu bannen imstande war. So sicher war er seiner Sache noch, dass er auf die Ernennung des Papstes verzichtete und mit dem Rechte der Bestätigung sich begnügte. Ja, er tat alles, um der anschwellenden innerkirchlichen Reformbewegung, in der er als aufrichtig frommer Katholik seine Bundesgenossin zu sehen wünschte und darum auch sah und in der er schliesslich doch seine Feindin hatte, den Zugang zur höchsten Stelle, zur päpstlichen Kurie, zu bahnen.

Wie im 9. Jahrhundert entspringt dem Inneren der Kirche eine mächtige Strömung, die sich mit Gedanken füllt, wie sie Pseudo-Isidor vertrat, dem Papste die geistigen Waffen reichte und zu sich selbst verhalf. Damals war die Bewegung im gallischen Klerus entstanden. Die daneben herlaufende Klosterreform Benedicts von Aniane von rein religiös-asketischem Charakter hatte den Anschluss daran nicht gefunden. Jetzt verbinden sich der Reformgeist des burgundischen Klosters Clugny und der Reformgeist des lothringischen Klerus, jener den moralischen Ernst, dieser die kanonistischen Kenntnisse und das hierarchische Machtbewusstsein hinzubringend. Das ist in seiner Einheit der Geist, der in Gregor VII. seine Verkörperung fand. Er war vor allem erfüllt mit der ganzen Wucht einer starken religiösen Ueberzeugung; hart und rücksichtslos, war er doch innerlich ergriffen von der Hoheit seiner Mission.

Nur wenige Jahre nach Heinrichs III. Tode beginnt das Sacerdotium, wie es Rom fasste, und das Imperium, wie es die Sachsen und Franken geschaffen hatten, in den Weltkampf einzutreten. Nach allem Ausgeführten ist es nicht mehr nötig, zu erklären, warum es sich in diesem Kampfe, an dessen Spitze die Canossa-Szene von 1077 steht, vornehmlich um die Investitur handelt: ob Kaiser oder Papst die Bischöfe einsetzen soll, danach entschied sich allerdings letztlich, ob ein Staatskirchentum oder ein Kirchenstaatstum die Welt beherrschen solle. Sonst hätten die Bischöfe schon auf alle ihre weltlichen Lehen, die ganze weltliche Seite ihrer Stellung verzichten müssen. Der Gedanke ist im Jahre 1111 einmal aufgetaucht, er ist kaum ernst zu nehmen, und jedenfalls revoltierten die deutschen Bischöfe. Aber an diese Unterscheidung knüpft doch das Wormser Konkordat von 1122 an, das die Gewalten

teilen will: in die weltliche Seite des bischöflichen Amtes soll der Landesherr, der König, in die geistliche der Papst einsetzen. Tatsächlich sicherte sich der König, in Deutschland wenigstens, die Entscheidung. Es war doch nur ein Waffenstillstand, den die Kurie zum Versuche nutzte, durch kluge Ausbeutung deutscher Schwäche friedlich zu erreichen, was die Gewalt verweigert hatte.

Der Kampf, der mit den Hohenstaufen wieder ausbricht, zeigt bis zu Heinrich VI. kein wesentlich neues Moment: Friedrich Barbarossa greift auf die frühere Position von Worms zurück, zu der ihm der Weg noch offen stand. Nur bunter ist das Bild, auch unsere Kenntniss der Ereignisse besser und reicher; der Waffen auf beiden Seiten sind mehr. Während Rom mit dem natürlichen Recht kämpft, dessen Identität mit dem göttlichen es behauptet, verkündet Barbarossa auf den roncalischen Feldern das alte Recht der römischen Imperatoren. Seitdem beginnt das jahrhundertelange Ringen zwischen dem kanonisch-römischen und dem kaiserlich-römischen Recht, ein Kampf zwischen neuem und altem Romanismus, der sich weit in die Reformationszeit erstreckt. Unvergessliche Gestalten auf beiden Seiten! Kaiser Rotbart mit seinem Kanzler Rainald von Dassel und auf der anderen die vornehme und reine Gestalt Alexanders III., dem man die Demütigung Friedrichs zu Venedig leichter verzeiht als Gregor VII. die Heinrichs zu Canossa, obgleich die politische Einbusse hier grösser war als dort. Das Ende war auch das nicht.

Erst mit 1190 tritt ein Neues ein. Die Kreuzzüge hatten begonnen den Orient in den Kreis der abendländischen Interessen einzubeziehen. Das bedeutete zunächst ja für die Kirche den grossen Versuch, die an den Islam verlorenen Länder dem Unglauben wieder zu entreissen —

„Gott will es!“ —, das bedeutete sodann aber die Erschliessung einer ganzen Kulturwelt, von der abgesondert man gelebt hatte. Kaiser und Kurie ringen darum, wer die idealen Mächte der Zeit führen soll. Im Zusammenhange damit tritt der Gedanke der Mittelmeerherrschaft vor, der Begriff des Kaiser- wie Papsttums wird voller. Erschliesst sich dem letzteren die Möglichkeit, die schismatische Kirche des griechischen Ostens sich wieder anzugliedern, die alten heiligen Patriarchate auferstehen zu lassen und die Ansprüche wieder aufzunehmen, die man seit Leo und Gregor dem Grossen jahrhundertlang hatte zurückstellen müssen, so sah sich auch das Kaisertum vor eine Perspektive gestellt, die schwindeln machen konnte: für einen Moment näherte man sich der Machtsphäre des ältesten Imperium Romanum.

Die Erbschaft Siziliens schien Heinrich mit einem Schlage in den Besitz einer zentralen Position für die Erreichung dieser universalen Pläne zu setzen und zugleich alle Gefahren, die von den politischen Prätensionen und geistlichen Uebergriffen des Papstes drohten, für alle Zeiten abzuwenden. Immer war es der Grundnachteil der deutschen Politik gegen Rom gewesen, dass dies an der Grenze der kaiserlichen Machtsphäre lag. Fortab konnte und sollte es anders werden.

Das ist die Situation, um die es sich nun bis zum Interregnum handelt. Die letzte Phase des Kampfes bricht an. Sie trägt den Charakter eines Vernichtungskampfes. Von Süden her umklammert das Reich Heinrichs VI. und Friedrichs II. das Papsttum: es war verloren, zur Ohnmacht verurteilt, wenn es ihm nicht gelang die Verbindung von Süditalien und Deutschland zu sprengen. Innocenz III. schien es zu gelingen. Die Welt schien wirklich ein grosser

Kirchenstaat zu werden, darin der Papst als der wahre Erbe der römischen Cäsaren und des fränkischen Karl über Weltliches und Geistliches herrschte. Das Lateranensische Konzil von 1215 kann als der Höhepunkt, den die Papstmacht zu allen Zeiten erstiegen hat, gelten. Aber es folgte erst noch das Ringen zwischen den harten Päpsten Gregor IX. und Innocenz IV. und dem gewaltigen zweiten Friedrich, das eines der grössten Schauspiele der Weltgeschichte darstellt und tief in der Erinnerung der Menschen haften blieb. Durch die Höhe des Zieles und des Einsatzes, durch die Konsequenz, mit der die Prinzipien entfaltet wurden — hier die reine Staatskirche, dort der rücksichtsloseste Gebrauch der geistlichen Mittel zu weltlichen Zwecken —, durch den Charakter der Kämpfenden hat er etwas Gigantisches, ja Dämonisches an sich.

Die Päpste haben den Triumph gehabt, den grossen Staufer und die Stauferbrut niederzuringen. Aber den Kämpfern war der Blick in die übrige Welt verhüllt. Unterdessen war es draussen alles anders geworden. Um das deutsche Imperium zu vernichten, hatte das Sacerdotium seine Freiheit tatsächlich an Frankreich verkauft. Nicht nur das Kaisertum, auch das Papsttum ist über dem Kampfe zugrunde gegangen, moralisch und politisch, der Besiegte zog den Sieger nach sich in sein Grab.

XII.

Das geistige Leben in der Kirche des Mittelalters.

Sacerdotium und Imperium — ihr Kampf, das ist das grosse Thema der äusseren mittelalterlichen Geschichte. Von Karl dem Grossen an, dem Schöpfer eines theokratischen Kaiser-

tums, eines universalen Staatskirchentums, bis zu Innocenz III., dem Vollender der päpstlichen Weltherrschaft, eines universalen Kirchenstaatstums, und seinen Nachfolgern läuft die Linie dieser weltgeschichtlichen Auseinandersetzung.

Am Schlusse steht das siegreiche Rom, der Jammer des Interregnums, das Ende des letzten Hohenstaufen auf dem Schafott zu Neapel. Während in der östlichen, griechisch-katholischen Kirche der Cäsareopapismus die Beziehungen zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt bezeichnet, bietet der Westen das entgegengesetzte Bild. Der Papst der Herr auch über das Weltliche, der Oberkaiser mit dem doppelten Königsreif um die Tiara; Bischofs- und Papstrecht vor Königs- und Kaiserrecht; der Hof des Monarchen die Kurie schlechthin. Seine ausserordentlichen Gesandten, die Legaten, durchflogen nach dem bekannten Wort wie die Engel Gottes die Welt und machen ihn allgegenwärtig, geistliche Gegenbilder zu den missi dominici, den Königsboten des grossen Karl. Ihm zur Verfügung steht als eine dienstbare Beamtenschaft in feingegliedelter Abstufung die ganze Hierarchie, ihre Vornehmsten sind durch einen dem weltlichen Vasalleneid nachgebildeten Treueid dem Papst noch besonders und unmittelbar verbunden. Wie einst der Princeps von Rom aus die Reskripte an seine Statthalter in den Provinzen ergehen liess und der Wille des obersten Herrn sich bis an den untersten und äussersten Punkt geltend machte, so sah es die Welt nun wieder durch die Dekrete, Bullen, Breves der Päpste geschehen. Die römisch-katholische Kirche ein Staat, eine grossartige Rechtsordnung! Wie der Geist der römischen Politik ist der verwandte des römischen Rechts hierhin geflüchtet und hat im kanonischen Recht eine neue Blüte hervorgebracht.

Der vom 2. Jahrhundert an sich bildende Charakter der Kirche als einer Institution, einer Anstalt mit Statuten, Gesetzeskodex, Beamten und Zensuren — er ist erst im Mittelalter zu seiner Vollendung gekommen. Man hat in den letzten 20 Jahren nachgewiesen, dass der Inhalt der apostolischen Verkündigung auf dem griechisch-römischen Reichsboden hellenisiert worden sei — man kann ebenso nachweisen, dass der römische Genius sich der Form bemächtigt hat, in der jener Inhalt sichergestellt und vermittelt werden sollte. Man hat die sehr frühen Einflüsse der griechischen Philosophie auf die Kirche verfolgt, man wird dazu schreiten müssen, auch die Einflüsse der römischen Jurisprudenz im Zusammenhange nachzuweisen.

Wenn aber die Verwechslung des Christentums mit einer juristischen Grösse und der christlichen Kirche mit einer Rechtsordnung für den mittelalterlichen Katholizismus das charakteristische Merkmal ist, so hat das seinen natürlichen Grund darin, dass das Christentum nicht aus der eigenen Kultur dieser neuen, das Mittelalter beherrschenden germanischen Völker herausgewachsen war, sondern von aussen her als etwas Fremdes, himmelhoch Ueberlegenes an sie herangebracht und dem Volksganzen von Staats wegen aufgedrungen wurde, meist mit der Unterwerfung und als ein Stück davon. Ein König trat über, und sein Volk nahm nach ihm zu vielen Tausenden diese Ordnung seines äusseren und inneren Lebens an. Unter dem Gesetz der Kirche und der Zucht des Krummstabs sind die rohen europäischen Völker erst allmählich erzogen worden. Das Schlimme war nur, dass, je mündiger die Völker wurden, man desto mehr jene Methode der Erziehung zur Ausbildung brachte, bis die Saite sprang.

Der Berliner Kirchenrechtslehrer KAHL hat vor einigen Jahren in einer trefflichen Festrede über Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit den Satz mit Recht vertreten: Die katholische Kirche steht anders als die evangelische; dort ist jeder Glaubenssatz zugleich Rechtsgebot. Man kann das auch umkehren: Jeder Satz des kirchlichen Rechts hat dort als Aeußerung der unfehlbaren kirchlichen Autorität dogmatischen Wert. Die Bischöfe wurden die Bürgen für die Richtigkeit dessen, was als normative Wahrheit für alle und für immer gelten sollte, nach rückwärts, was die Auswahl, nach vorwärts, was das Verständnis und die Entfaltung dieses Wahrheitsbesitzes anbetraf. Der Glaube an die dem Amte verliehene, der Verfassung gleichsam eingestiftete heilige Wahrheitsgabe ist die Voraussetzung aller weiteren Entwicklung, so sie in die Wahrheit leiten soll; der Glaube an die Verfassung ist der Rahmen der ganzen katholischen Dogmatik so gut wie der Disziplin. In der Verfassung hat die Tradition ihren Träger; die Tradition aber, die Irenäus schon mit dem Enthusiasmus eines neuen Glaubens pries, tritt nicht, wie man oft sagt, als zweite Erkenntnisquelle neben die Schrift, die Urkunden vom Ursprung unserer Religion, sondern über die Schrift oder vor die Schrift, denn sie zeigt erst das richtige Verständnis der ersten Stiftung. Blinder Glaube an die Kirche, Glaube an ihren Glauben ist die grundlegende Forderung, ein in diesen Kirchenglauben „eingehüllter“, soweit persönlicher Glaube, *fides implicita*, notwendig, aber auch ausreichend. Glauben ist die innere Tat des Gehorsams gegen die Kirche, Frömmigkeit kirchliche Legalität.

Wie ein eiserner Reifen legte sich das Gebot der Kirche um die mittelalterliche Menschheit und regelte das Denken, Fühlen und Wollen, Wissenschaft, Gottesanbetung

und frommes Leben. In allen drei Beziehungen hatte der katholische Christ aus dem Erbe der alten Kirche nur zu übernehmen, was er für wahrhaft christliches Denken, wahrhaft christliche Devotion und wahrhaft christliche Sittlichkeit zu halten habe. Die alte Kirche überreichte den neuen, kindlichen Völkern das Dogma, den Kultus und die mönchische Askese, dass sie sich dran bildeten. Wie sie das taten, ist kurz zu skizzieren.

Neben das Apostolicum und seine Erweiterung, die als die Frucht des arianischen Streites galt, das Nicaeno-Constantinopolitanum, trat in der Uebergangszeit zum Mittelalter das dritte sog. ökumenische Symbol, das, in Gallien entstanden, den Namen Athanasianum zu Unrecht führt. Es fasst die Erträge der grossen altkirchlichen Lehrkämpfe, der trinitarisch-christologischen, in besonders zugespitzten Sätzen zusammen, im trinitarischen Teile Augustins Lehrweise verratend, die der des Athanasius allerdings nahestand, im christologischen die heiligen Paradoxien des Chalcedonense, für die Athanasius auch nicht einmal als Vorläufer gelten kann, zum Glaubensgesetz erhebend. Quicumque wurde das Symbol nach seinem Eingang genannt: quicumque vult salvus esse, „wer selig werden will“ — der muss nämlich den folgenden „katholischen Glauben“ halten, „wer ihn nicht rein und unverletzt bewahrt, der wird ohne Zweifel in Ewigkeit verloren gehen“. Fest abgesteckt war der Umkreis der durch die kirchliche auctoritas gestatteten Gedanken über diese höchsten Fragen, die mit der ratio, der Vernunft, nur zu bearbeiten waren. Das aber heisst Scholastik treiben.

Die ganze mittelalterliche Theologie ist Scholastik, nicht eine freie Verarbeitung der christlichen Heilstatsachen und der daraus abzuleitenden Gedanken zu einer christlichen

Weltanschauung, wie sie einst noch Origenes vollzog, sondern eine schulmässig fortzupflanzende und anzueignende logische Fertigkeit, die bereits festgestellte Lehre der Kirche über jene Tatsachen und Gedanken zu entfalten und zu begründen. Das hatte in der alten Kirche schon begonnen — wir berührten es früher — mit Leontius von Byzanz (um 530) zur Zeit Justinians, Maximus Confessor († 662) zur Zeit des monotheletischen und Johannes Damascenus († ca. 750) zur Zeit des Bilderstreits. Die letzteren waren mit ihrer Epigonenkunst schon zur Karolingerzeit ins Abendland gekommen: hier wurden die Schüler wiederum die Meister. Nur Scotus Erigena (um 850) war ein einsames Gestirn am Hofe Karls des Kahlen: sein griechischer Pantheismus stellt ihn allerdings zwischen Origenes und Spinoza mitten inne und nicht in die Zeit des Papstes Nikolaus I., die höchste, überreife Frucht der karolingischen Renaissance.

Als das „dunkle Saeculum“ vorüber war, hat im 11. Jahrhundert die eigentliche Periode der Scholastik begonnen, deren Vater man in Anselm von Canterbury mit Recht zu sehen pflegt. Für den zum englischen Kirchenvater erhobenen Italiener, den Freund der Päpste und des Kurialsystems, der den englischen Investiturstreit führte, war der Glaubenssatz wie ein Satz positiven Rechts, der hinzunehmen ist: ich muss erst glauben, um verstehen zu können; aber wie das Recht lässt sich auch der Glaubenssatz als vernünftig erweisen: ich glaube, um dann auch zu verstehen. Ja, Anselm ist der naiven Ueberzeugung, dass sich der ganze Christenglaube selbst den Ungläubigen in seiner Vernünftigkeit und Notwendigkeit nachweisen lasse, und er hat es unternommen in bezug auf die Hauptstücke des Gottesbegriffs und der Erlösungslehre: dass Gott ist, folgt aus unserem Denken über ihn als

dem vollkommensten Wesen; ist er aber, dann musste er nach seinem Wesen so handeln, wie er in Christo gehandelt hat — was zu beweisen war. Man kann daran die philosophische Grundrichtung überhaupt erkennen: es ist der uns von Plato her geläufige Idealismus mit seiner rationalistischen Voraussetzung, dass unser Denken schon Sein bedeutet; unsere Ideen sind die Wirklichkeit, sind die Sachen, die „res“. Als „Realismus“ bezeichnet man darum diesen mittelalterlichen platonisierenden Idealismus. Mit ihm reproduzierte man das alte Dogma, das ja vorzüglich mit Plato ausgebaut war, und rechtfertigte es vor dem Verstande. Noch am Ende des eigentlichen Mittelalters ist ein Raimundus Lullus nach Afrika gegangen in der festen Ueberzeugung, den Mauren die Wahrheit der christlichen Religion unausweichlich andozieren zu können. Sie liessen ihm keine Zeit, seine „grosse Kunst“ zu entfalten, sondern schlugen den Schwärmer des Herzens und des Intellekts tot (ca. 1315).

Aber unterdes war das naive Zutrauen gemeinhin schon aufs schwerste erschüttert. Die Dialektik war eine gefährliche Waffe. Sie liess sich nicht nur für, sondern auch gegen das Dogma verwenden. Schon Abälard († 1142) nahm den Anlauf dazu; selbst in den Meinungen der Väter fand er „Ja und Nein“. Dazu kam der andere grosse Meister des Altertums, der bis dahin nur nach der formalen Seite wichtig gewesen war, zu immer deutlicherer Bekanntheit und immer deutlicherem sachlichen Einfluss: Aristoteles. Die philosophische Kritik setzte ein und zerstörte oder störte doch den Glauben an die deduktive Methode des Plato. Ein neuer Realismus verdrängte den alten. Nur in den Dingen leben die Ideen, nicht wie selbständige Wesen über ihnen oder gleichsam vor ihnen. Geht es

aber nicht an, von unseren Vorstellungen schon auf ein Sein zu schliessen, wie soll man die Wirklichkeit, die notwendige Wirklichkeit der höchsten übersinnlichen Dinge, die Sätze über Gottes inneres Wesen und Menschwerdung, also das alte Dogma, beweisen?

Man begann die Glaubensobjekte in zwei Stockwerke zu verteilen; im unteren wohnten die Sätze, die mit der Vernunft voll erreichbar sind, eine natürliche, heidnisch-aristotelische Theologie, im oberen thront die geoffenbarte Wahrheit, die letztlich ein göttliches Geheimnis ist, deren Möglichkeit höchstens nachzuweisen ist, d. h. dass sie nicht wider die Vernunft ist. So gab man der Philosophie und dem Glauben ihr Recht und brachte doch wieder beide in Verbindung, indem man dem souveränen Dogma die Dialektik dienen liess, soweit ihre Kunst eben reichte, zu Vorspann und Gefolgschaft. Das ist die zweite Stufe der Scholastik und ihre Höhe, da Thomas von Aquino den ganzen Ertrag in seiner „theologischen Summe“ zusammenfasste, die noch heute das Hauptlehrbuch der katholischen Dogmatik ist. Er lebte in derselben Zeit, da die Hohenstaufen dem Papste unterlagen, und sein Werk ist in der Tat auf dem Gebiete der Wissenschaft das Seitenstück zu dem, was die grossen harten Päpste in der Praxis damals erreichten. So gehören beide zusammen — bis heute, die Systeme des Thomas und des Innocenz.

Hatte der Zweifel bisher nur dazu gedient, die Autorität der Kirchenlehre fester auf den Thron zu setzen, so vollendete sich am Ausgang des Mittelalters dieser Prozess nach beiden Seiten hin. Der Zweifel rührt sich immer mehr. Schon ein Zeitgenosse des Anselm, Roscellin, hatte gemeint, die Allgemeinbegriffe, die Ideen, folgten in Wirklichkeit den Dingen erst nach, seien nur Zusammenfassungen

der Einzeldinge im subjektiven Vorstellen, „Namen“ nur, nicht „Sachen“. Dann allerdings waren alle Aussagen über die übersinnliche Welt der Kritik preisgegeben, Dogma und rationaler Idealismus hatten ein Ende, und die Skepsis konnte die Herrschaft antreten. Aber obgleich dieser „Nominalismus“ seit dem Schotten Duns († 1308) immer mehr vordringt, unerschütterte stand für die Masse fest, dass das Dogma gültiges Recht im Gebiete des Denkens sei; die Kirche sagte es, also ist es so, auch ohne Vernunftbeweis, auch wenn es widervernünftig ist, ja gerade darin, dass es widervernünftig ist, hat es die Gewähr der Wahrheit — so Wilhelm von Occam († 1347). „Ich glaube es, weil es absurd ist.“ Das hätte auch die Freiheit des Gemüts von der Knechtschaft der Vernunft, den Bruch mit dem aus dem Altertum übernommenen Rationalismus oder Intellektualismus und die Selbständigkeit der durch keine Wissenschaft zu erreichenden subjektiven Glaubensüberzeugung bedeuten können. Hier aber wurde die Despotie der Kirche daraus, die so willkürlich sein durfte, wie der Gott des Nominalismus. Nur um so mehr der Kirche vertraut, je unsicherer der subjektive Boden wird, nur um so rückhaltloser sich ihr hingeben! Was konnte nun noch kommen? Man schien auch für alle Zukunft versichert zu sein.

So hat man den aus dem Altertum übernommenen Bestand dogmatischer, durch ökumenische Konzilsbeschlüsse festgestellter Grundlehren bewahrt, aber vermehrt hat man ihn nicht. Die Sätze von der Trinität und der Inkarnation waren „das Christentum“. Nur an einem Punkte, der mit der Zweinaturen-Christologie aufs engste zusammenhängt, in der Abendmahlslehre, hat man eine Ergänzung geschaffen: wieder auf jenem Lateranensischen Konzil von

1215, also auf dem Höhepunkte der Papstmacht, ist die Wandlungslehre, die Lehre von der Transsubstantiation, zum Dogma gemacht worden.

Aber über das ganze Gebiet, wie Christi Werk zu verstehen und seine Frucht anzueignen sei, waren ökumenische Entscheidungen auch jetzt nicht getroffen worden. Zwar waren dem Abendland durch den grossen Augustin eine Menge Vorstellungen überliefert worden, und immer wieder brachen von hier aus, von seiner Gnadenlehre, von seiner Abendmahlsfassung, von seiner Mystik neue Antriebe und Anregungen hervor; zwar hatte ein einzelner, Anselm, ihn weiterführend das Christentum als Erlösung, diese als Befreiung von der Schuld hingestellt und damit das sittliche Wesen des Evangeliums näher berührt als alle zuvor; auch hatte die Mystik Bernhards von Clairvaux sich mit neuer Innigkeit in das Bild gerade des Gekreuzigten versenkt, und nach einer Sakramentslehre strebte man allgemein. Eine Menge Gedanken, auch fruchtbarer, weiterführender Gedanken war lebendig geworden. Aber allgemeine Entscheidungen? Hier konnte man sich wohl auf gelegentliche päpstliche Dekrete, auf einzelne kirchliche Autoritäten alter und neuer Zeit berufen — entscheidend war doch, was sich in der Praxis durchgesetzt hatte und Uebung war, d. h. was die kirchlichen Oberen taten und duldeten, was zuhächst der Papst handhabte und gelten liess. Auf den Ruhm der Kirche lief auch solches hinaus, das aber hiess auf den Ruhm des Papstes. Schon Thomas von Aquino hat tatsächlich die Unfehlbarkeit des Papstes proklamiert: hier war die Quelle, aus der das menschliche Denken zu schöpfen hatte, was ewige Wahrheit sei und was Lüge. Der Rahmen des Dogma war jetzt die Papstverfassung, der Glaube an die päpstliche Autorität, an die

Göttlichkeit dieser neuen römischen Rechtsordnung hielt die Stücke zusammen. —

Schliesslich durfte das Denken untergehen in der Narkose des Gefühls: Anbetung der in der Kirche und ihren Gnadenmitteln wirksamen Gotteskräfte war die richtige Grundstimmung.

Man wird annehmen dürfen, dass der Germane sinnlich nicht so erregbar war wie der Orientale, ästhetisch nicht so anspruchsvoll wie namentlich der Grieche. Dafür war er roher, naturgebundener, ungebrochener auch in seiner Sinnlichkeit. Gewiss, der Germane hatte zuvor keinen mysteriösen Jenseitskult zum realen Genuss der Gottgemeinschaft, sondern sah noch naiver in Natur und Gegenwart das Walten der Gottheit, der hellen und dunkeln Mächte — darum gehört es doch zum Sichersten, was wir wissen, welch grosse Rolle dem Zauber im altgermanischen Volksglauben zufiel; darum stand der Germane doch einem physischen Verständnis geistig-sittlicher Beziehungen, einem massiven Wunderglauben, einer dinglichen Fassung der Gnadenmittel, einem Glauben an ihre magische Wirkung nicht weniger offen. Gewiss, sein Heidentum kannte keinen Stand der Priester, die zwischen Gott und Welt wie höhere Wesen geheimnisvoll vermittelten, keine so kunstvollen Häuser der Gottheit, aber ebendeshalb überwältigte den einfacheren Sinn gerade mit der ganzen Kultur der Römer auch ihr Kultus. Von grosser Bedeutung war sicher, dass auf der Stufe, auf der man sich befand, in Recht und Religion — beide in engem Verhältnis zueinander — der Formalismus in Wort und Handlung, also Ritus, Formel und Symbol, die Herrschaft hatte. Das war der Sinn, der geeignet war, auch den gesamten christlichen Kultus wie eine Ordnung göttlichen Rechtes in Gehorsam auf

sich zu nehmen. Er musste aber zugleich auch die Tendenz steigern, die wir schon auf dem Boden des alten Reiches feststellten, innerhalb der einzelnen Kultusakte das Liturgische und Rituelle auf Kosten des Inhaltlich-Seelsorgerlichen zu betonen.

Von der einen Seite sehen wir also den katholischen Kultus nur noch mehr in der Gefahr, in einen Zaubermechanismus auszuarten. Bei dem dinglichen Charakter wirkt schon der Vollzug an sich, das *opus operatum*; die Gesinnung tritt zurück, man kann die Gnaden generell regeln und spenden, ohne sie an die Bedingung individueller Bereitschaft und Empfänglichkeit zu knüpfen.

Von Taufe und Abendmahl gilt das. In der alten Kirche war die Kindertaufe nicht die Regel gewesen, Taufvorbereitung und Taufzeremoniell gingen auf die Taufe von Erwachsenen. Nun aber, als die neuen Völker in ihrer Gesamtheit christlich geworden waren, das Kind also in eine einheitlich gläubige Gesellschaft hineingeboren wurde und seinen Christenstand wie etwas Selbstverständliches, gar nicht zu Umgehendes zugleich mit der ganzen Umgebung erhielt, musste sich das wandeln: mit der Taufgnade grüsste Gott das Neugeborene in seiner Kirche, das seelsorgerlich-katechetische Ziel fiel bei der Taufe fort; was übrig blieb, war das Rituell-Liturgische, das doch ursprünglich auch auf erwachsene Heiden ging. Indem man alle die Zeremonien, Teufelsbeschwörungen und Bekreuzungen, „Prüfungen“ und Bekenntnisse beibehielt, nur in den Stücken, da der Täufling zu sprechen hatte, den Paten mit den genau gleichen Worten dafür eintreten liess, machte man vollends einen Wort- und Handlungsmechanismus von geheimnisvoll magischer Wirkung daraus.

Abendmahlsstreitigkeiten hat das Mittelalter mehr als eine gesehen. Man ging direkt auf die Frage los, wie denn das Verhältnis von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi zu denken sei. Seit in der Christologie die alexandrinische Vergottungslehre Cyrills durch Alkuin, Karls des Grossen Melanchthon, trotz der ins Athanasianum aufgenommenen andersartigen chalcedonensischen Formeln zum Siege gelangt war, konnte nicht zweifelhaft sein, dass in der Abendmahlsfrage die entsprechende Auffassung zur Geltung kommen würde, für die ohnedies das Bedürfnis der wundergläubigen Masse sich längst und praktisch schon in der alten Kirche entschieden hatte. Paschasius Radbertus behielt das Uebergewicht über Ratramnus, und die freiere Meinung Berengars von Tours wurde für immer zur Ketzerei gemacht durch das obenerwähnte Dogma von 1215, das einzige, das das Mittelalter im strengen Sinne schuf. Wie das Menschenwesen in Christo ganz aufgenommen ist in das Gotteswesen, so dass ein wirklicher Mensch nicht mehr bleibt, sondern nur noch der Schein eines solchen, so wandelt sich in der Messe aufs Priesterwort zauberisch das Brot in den Herrenleib, dass wirkliches Brot nicht mehr ist, sondern nur Geschmack und Farbe eines solchen.

In dieser Linie lag doch eine Entwicklung, die von der byzantinischen nicht eben weit entfernt war. Trotz aller Versuche einzelner männlicher Geister in der helleren Periode der karolingischen Renaissance wie Claudius von Turin, trotz des Tones der Aufklärung, der in den „karolinischen Büchern“ selbst gerade Byzanz gegenüber angeschlagen wird, auch die germanisch-romanische Welt versank in den Heiligen-, Bilder- und Reliquien-dienst; und wie vorher mit den Geschichten von Riesen und Alfen, bevölkerte sich die Phantasie mit den Mirakeln, die

an den Stätten der heiligen lebenspendenden Gebeine geschahen. Dass speziell der Reliquienkult dabei einen unerhörten Aufschwung nahm, ist in dieser Zeit, die von Resten einer früheren Periode lebte, nur natürlich. Wie die Kunst und die Literatur und alle Bildung übernahm man auch die ganze Summe anbetungswürdiger Personen und Gegenstände aus der christlichen Antike, und die klassische Heimat nicht nur der Handschriften, auch die der heiligen Knochen wurde das Land jenseits der Berge. Gott aber verschwand hinter der Wolke seiner Mittler und Zeugen. An seiner Statt hielt die Kirche die Hand fest auf diesem sich stetig mehrenden Apparat göttlicher Lebensvermittlung und machte sich, wie der berühmte Brief Gregors des Grossen an die Glaubensboten in England vorbildlich zeigt, auch das neue germanische Heidentum durch christliche Umdeutung nutzbar und untertan.

Doch ist noch eine andere Linie erkennbar, die der ersteren ergänzend zur Seite tritt. Der sittliche Geist des Abendlands hat sich auf germanischem Boden nicht schwächer gezeigt: das führte im Dogma zu neuen Fragestellungen (Anselm), das liess es doch auch im Kultus nicht bei der Magie bewenden. Man hat wenigstens den Ansatz dazu gemacht, der Taufe einen Unterricht im Christentum folgen zu lassen und die Trennung der Handauflegung vom Wasserbad bei der Taufhandlung dazu benutzt, im Sakrament der Firmelung einen feierlichen Abschluss zu gewinnen, der 1274 bis zum 7. Lebensjahre hinaufgerückt wird. Erst das römische Mittelalter hat seit Gregor dem Grossen sodann den Opferbegriff in der Messe zur vollen Geltung gebracht und damit das sittliche Gut der Sündenvergebung, wenn auch auf grund menschlicher Leistung, stärker betont, während der physische Genuss des

Sakraments völlig zurücktritt; und es hat endlich für den Ausfall an persönlicher Zueignung der Gnade in der Erhebung und Wandlung des Bussinstituts zum Sakrament ein grosses neues Gnadenmittel geschaffen, durch das fortwährend die Vergebung Gottes unmittelbar dem einzelnen auf seine einzelnen Sünden hin zugesprochen werden kann.

Alles dies bedeutet freilich ebensoviel Zuwachs an priesterlicher, kirchlicher Macht, ebensoviel konsequente Durchführung des hierarchischen Gedankens. Denn die Firmelung war eben deshalb abgetrennt, weil dem Bischof als dem Geistesträger die Vollendung des Einleitungsaktes aufbehalten bleiben sollte; je mehr aber im Abendmahl das Opfer des Priesters vortrat, desto überflüssiger wurde die Gemeinde, die die Teilnahme am Genuss des Kelches sogar ganz verlor, und erst jetzt wurde im Buss sakrament der Priester vollkommen zum Richter, der an Gottes Statt die Türen des Himmels schloss oder öffnete, und dessen Strafbemessung den Weg durchs Fegefeuer kürzte oder verlängerte. Zulassung und Ausschluss, Zensur und Ablass von der Zensur aber ruhten zuhächst in der Hand des ersten aller Priester zu Rom. Er konnte ganze Länder der Gnaden Gottes berauben und ihre Fülle allen ohne Unterschied zusprechen, die sich zu der verordneten Leistung verstanden.

Aus all dem, was die Menschen als „Sakrament“ ansahen, hat die Kirche nach dem Vorgang des Petrus Lombardus († 1160) schliesslich sieben Sakramente ausgewählt; nach wie unsicherem Massstab, sieht man daran, dass sich die Ehe — nicht etwa die Trauung — darunter befindet. Man kann nicht zweifelhaft sein, dass unter diesen sieben nicht der Theorie, aber den Tatsachen nach das eigentliche Grundsakrament die Ordination ist, das ist die sakramentale Form, in welche die katholische Fun-

damentalidee von dem Gnadenbesitz des Amtes sich kleidet, wie er durch Handauflegung von einem Geschlecht der Bischöfe zum anderen seit der Apostel Zeiten sich fortpflanzt. —

Auch ihr Lebensideal bezog die mittelalterliche germanische Welt aus dem Altertum: das asketische Leben, das Mönchtum, war das eigentlich angemessene, vollkommene. Noch fremder musste das den Germanen erscheinen, als es dem Abendland schon bei seinem Auftauchen zur Zeit des Hieronymus erschienen war. Man vergegenwärtige sich die tatkräftige, waffenfrohe, kraftstrotzende Art der heidnischen Germanen! Im Sturm und im Sieg fanden sie den höchsten Gott. Und nun diese weibisch anmutende Pflege der Innenschau, diese auf dem Boden des schlaffen Orients erwachsene negative Ethik der Entsagung! Wie ein Geist aus einer anderen Welt kam den Markomannen der heilige Severin vor, der ihnen am Donauufer entgegentrat.

Aber wie der Verstand der Germanen sich übte und bildete an der griechischen Spekulation in der Scholastik, so wurde seine Leidenschaft in Zucht genommen durch die Askese und die Innerlichkeit seines Gemüts geweckt durch die Mystik, in der jene gipfelte. Der Ausbruch barbarischer Roheit oder zügellosen Weltsinns schlug — bei wievielen „Heiligen“! — in jähem Wechsel um in einen erschütternden Bussernst, der nun ebenso leidenschaftlich in das andere Extrem fiel, wenn das Wort des göttlichen oder kirchlichen Erziehers ins Gewissen traf; diese starken Naturen wussten in einem Augenblick ihr inneres und äusseres Leben herumzuwerfen und ihm die entgegengesetzte Richtung strengster Devotion zu verleihen.

Und was so oft bei einem einzelnen geschah, lässt sich auch im grossen beobachten. Die Zeiten allgemeiner Zucht-

losigkeit werden überwunden und abgelöst durch Perioden ernster Reformarbeit, die in den Klöstern ihren Ursprung hat und in mönchischen Formen einhergeht. Während die Verweltlichung und der Verfall der Ordnung den Höhepunkt erreicht, wie um 900, setzt sich in der Stille des Klosters ein neuer Keim des Lebens an. Gerade der Sturm, der draussen tobte, trieb den und jenen um so tiefer in die Zelle, hier im Verborgenen das verhüllte Angesicht Gottes zu suchen. Neue Formen, neue Gemeinschaften des asketischen Lebens entstanden, und von hier aus strömte sittlicher Ernst wieder zurück in die Kirche, in die Weltgeistlichkeit. Die Reformen Benedicts von Aniane um 800, Clugnys um 900, Citeaux' um 1100, der Bettelorden um 1200 sind der ganzen Kirche zugute gekommen. Aus den Klöstern Irlands und Englands ist die Mission der deutschen Stämme hervorgegangen, aus denselben Klöstern die Weise der kirchlichen Zuchtübung herübergekommen, die für das Mittelalter und bis heute Geltung gewann: nicht nur der Ablass, auch die Uebung der geheimen Beichte, der Beichtstuhl, in dem der „Beichtvater“ Herzen und Nieren prüft, die systematische Seelenleitung bis in die Gedankenregungen hinein. Aus dem Mönchtum stammte diese Umbildung des altkirchlichen Bussinstituts, die die Kirche nun erst recht befähigte, die Erziehung der unmündigen Laienwelt zu übernehmen.

All das führt in die Erinnerung zurück, dass die abendländische Askese gleichfalls von Anfang an einen anderen Charakter trug, als die östliche. Die reine Nachahmung des ägyptischen Wüstenheiligen findet sich ja auch. Der Klausner in seiner Waldzelle ist eine stehende Figur in unserer Kunst und Volkspoesie geworden. In Italien und Frankreich hat es auch im Mittelalter berühmte Heilige

gegeben, denen Tränen die höchste Wonne und Schmutz ein Labsal war. Ich erwähne nur den hl. Nilus von Rossano († 1005). Aber im ganzen sind diese Mönche des Mittelalters ein viel aktiveres, schaffendes Geschlecht. Wir brauchen nicht sogleich an die wackeren Klosterbrüder in St. Gallen, die aus SCHEFFELS Ekkehard uns allen vertrauten, zu denken, die sich sogar den Panzer über die Kutte zogen, wenn Not an den Mann kam — wir denken vor allem an die gewaltige wissenschaftliche, künstlerische und sozialwirtschaftliche Arbeit, die in den französischen und namentlich in den deutschen Klöstern, in den verschiedenen Schattierungen des Benedictinerordens, vorab den Ansiedlungen der Cistercienser, geleistet worden ist. Unsere deutsche Kultur vom Bodensee bis Danzig — wir verdanken sie zum guten Teil diesen Mönchen. Und wir denken daran, dass wieder die Klöster untereinander in engen Verband traten, länderumspannende Kongregationen, „Orden“, bildeten und sich eine Verfassung gaben, die, der hierarchischen parallel, dem Mönchtum erst die volle Macht in der Welt verlieh. Es ist kein Zufall, dass die Orden nach einiger Zeit regelmässig verweltlichten — der Ernst ihrer Weltflucht war nie von Dauer.

Daher aber auch die Erscheinung, dass der Gegensatz zur Weltkirche, der dem Mönchtum von der Stunde der Geburt anhaftete, hier einem innigen Bunde zwischen beiden Platz machte. Als Constantin durch die Eingliederung der Kirche in den Staat ihren Charakter als Weltkirche vollendete, rettete sich das alte Ideal einer heiligen weltfremden Gemeinschaft ins Mönchtum, wie wir sahen. Aber im Mittelalter erfolgte jener wunderbare Austausch: die Weltkirche wurde vermöncht, Mönche waren die grössten Päpste, die oberste der asketischen Forderungen, der Cöli-

bat, der den Menschen löst von Familie und Volk, wurde von allen Priestern gefordert und wirklich erlangt; die Mönche wiederum in den Klöstern wurden aus *fratres patres*, erhielten die Priesterweihe, predigten, versahen die Sakramente, ja wurden zum Teil die eigentlichen Beichtiger des Volks. Sofort nach der Gründung oder zusammen mit dieser selbst haben die neuen Ordensstiftungen die Hand ausgestreckt nach dem Papst und sich in besonderer Weise der höchsten Spitze zur Verfügung gestellt. Zuletzt hat der grösste und zugleich liebenswürdigste Heilige des Mittelalters, der hl. Franz von Assisi († 1226), vollen Ernst machen wollen mit der Weltentsagung durch Wiederaufnahme des apostolischen oder doch für apostolisch gehaltenen Armutsideals bis zur Bettelhaftigkeit. Und dennoch haben auch die Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner den Bund mit dem Papste geschlossen, sind seine Armeen geworden und die Dominikaner speziell seine Scharfrichter. Das ist wieder zur Zeit Innocenz' III. Das Mönchtum in seinen verschiedenen Gestalten, es hat sich im Abendland letztlich dienend eingegliedert dem Systeme der Einen weltbeherrschenden katholischen Kirche.

Diese aktivere, weltoffenere Art des asketischen Lebens brachte noch ein Zweites mit sich: wie die priesterliche Kirche, zog das Mönchtum auch die Laienwelt ganz anders in sein eigenes Ideal herein. Franz lebte wirklich in der Welt, deren Naturschönheit er ebenso lebhaft empfand wie das Elend der Menschen, über der Welt. Die Cistercienser suchten wenigstens Einöden und wandelten sie erst zu Stätten der Kultur; die Bettelorden gingen gleich in die Zentren des flutenden Verkehrs nach Mailand, Lyon, um auf den Strassen und Plätzen das Leben der freiwilligen Armut und der Busse zu predigen. Es beginnt sich vom

12. Jahrhundert an eine Menge halbmönchischer Lebensformen zu bilden: Ritterorden, Spitalorden, Tertiärer, Pönitentialen, Beghinen, Bruderschaften und wie sie alle heissen. Das ganze Leben einer Stadt wird übersponnen von diesem halbasketischen Vereinswesen. Aber auch dies alles war zum Triumph der Kirche. Wenn der Papst zu Rom das Register zog, so ging der Ton nicht nur durch die ganze Hierarchie, sondern auch durch die Orden bis hinunter in die einzelnen Bruderschaften, darin der ehrsame Bürger in seiner Weise für sein Seelenheil noch ein übriges tat. Hier unten aber im Laienvolk war für die Pflege des schuldigen Gehorsams und der rechten Gesinnung durch den Beichtstuhl gesorgt. Dasselbe Laterankonzil unter Innocenz III. 1215, das die Wandlungslehre annahm, machte wenigstens einmalige Beichte im Jahre obligatorisch.

Störungen in dem Getriebe dieses grossartigen Organismus meldeten sich in steigendem Umfange an. Die kirchliche Exekutive reichte nicht aus. Aber hier nun trat der dienstbar gewordene Staat in die Lücke. „Die Kirche trinkt kein Blut“, doch ohne Blut waren die Albigenser nicht zu besiegen. So musste man auch dies Stück aus dem Programm Augustins und Leos einlösen: *coge intrare*, „nötige sie hereinzukommen“ (Lk. 14 23), rief der Herr durch seine Kirche dem Staate zu, und dieser liess seine harte Hand, um das Verbrechen gegen den Glauben der Kirche mit der bürgerlichen Verbrecherstrafe zu belegen. So gelang es der harmonischen Vereinigung von Inquisition, Ketzerkreuzzug und Staatsexekution, die bereits weithin den Bestand der Kirche bedrohende südfranzösische Ketzerbewegung niederzuschlagen. Auch dieser Sieg war dem grossen Innocenz beschieden.

Vielleicht nie hat ein Mensch die Machtfülle besessen, die Innocenz III. 1215 zu Gebote stand. Deutschlands

Krone verteilte er, der englische König nahm sein Inselreich von ihm zu Lehen, die von Arragonien und Bulgarien waren seine Vasallen, und selbst der machtvolle französische Herrscher Philipp II. August musste auf des Papstes Geheiss die Lösung seiner Ehe rückgängig machen. Im Osten wurde Byzanz auf dem vierten Kreuzzug der lateinischen Welt und damit der römischen Kirchenform eingegliedert. Die Gesandten der Fürsten von Cyprien und Jerusalem waren auf dem Laterankonzil anwesend und fügten sich der geistlichen Heerschau an. Diese aber bestand aus 71 Erzbischöfen und Patriarchen, darunter die von Konstantinopel und Jerusalem in Person, die von Antiochien und Alexandrien in Vertretung, im ganzen 412 Bischöfen, 800 Aebten und Prioren.

Man muss den vollen Glanz dieses Bildes, das das Papsttum auf dem Gipfel seiner Macht gewährt, einmal auf sich wirken lassen. Das ist das Ideal, das noch heute den römischen „Unversöhnlichen“, das auch unseren Ultramontanen bewusst oder unbewusst vorschwebt.

XIII.

Die Zersetzung der römisch-katholischen Kirche und das Erwachen der neuen Zeit.

Als ich im vorhergehenden ein Gesamtbild des römischen Katholizismus entrollte, wie es sich bis zur Periode Innocenz' III. entfaltet hat, habe ich geflissentlich alle die Momente in den Hintergrund treten lassen, die dies Bild und seinen Glanz zu stören geeignet sind. Es ist ja selbstverständlich, dass alle die auflösenden Mächte, die nun im 14. und 15. Jahrhundert auftreten, ihre Vorbereitung gehabt haben, und als eine Unterströmung, stärker und

stärker anschwellend, zu beobachten sind. Allein die Zeichnung, die ich gab, hat deswegen ihr Recht, weil es eben bis ins 13. Jahrhundert noch gelang, diese neuen Kräfte und Gedanken untenzuhalten, die alten behaupteten sich siegreich, ihre Zusammenfassung im Papsttum gelang. Freilich, gerade je mehr in diesem Papsttum alle alten Kräfte ihren Einigungspunkt fanden, je konsequenter also das mittelalterliche Prinzip der universalen Papsttheokratie zur Durchführung kam, desto verhängnisvoller musste der Wegbruch dieser obersten Spitze, eine Katastrophe an diesem Einheits- und Kristallisationspunkt sein. Das zusammenstürzende Papsttum begrub die mittelalterliche Welt mit sich, und eben dadurch wurden nun die neuen Mächte frei und wirksam.

Damit weht uns bereits die neue Zeit an, deren vollen Anbruch das grandiose Drama des Auseinanderfallens der Einen katholischen Kirchenform, die doch für die Ewigkeit gegründet sein sollte, bezeichnet. Diese Periode schwerster Erschütterungen ist erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts zu Ende gegangen. An die Stelle der Einen Kirche sind am Schlusse auf dem Boden Europas verschiedene Konfessionskirchen getreten. Nicht mehr in einerlei Weise betet die Christenheit Gott an, gegen den Gedanken des ausschliessenden Universalismus hat sich der der tolerierenden Parität die Geltung erkämpft.

Diese kirchliche Neuordnung ist ausgegangen vom innersten Heiligtum, von den Erfahrungen eines grossen Menschenherzens. Aber ehe Gott dies Herz zu den Erfahrungen erweckte, die dann einen Widerhall in der ganzen Welt fanden, so dass ein nicht geahnter Triumph daraus wurde, musste das alte Wesen nach Form und Inhalt erst ins Wanken gebracht, der Boden gelockert werden; ehe

der innerste Ansatzpunkt zu einer Neuordnung gefunden wurde, musste erst von der Peripherie zum Zentrum vorgedrungen werden, auf dass dann von diesem Zentrum aus der ganze Kreis des Lebens mit neuem Wesen erfüllt würde. Bei der Verquickung des Weltlichen und Geistlichen, bei dem intimen Verhältnisse von Staat und Kirche im Mittelalter konnte diese kirchliche Neuordnung nur zu stande kommen durch die gewaltigsten Kämpfe auf dem Gebiet des äusseren Lebens. Auch hier noch fällt die politische und kirchliche Geschichte weithin zusammen. Nur durch Religionskriege kam man zum Religionsfrieden.

So haben wir eine Zeit, da in grossen Reformversuchen der alte Riesenbau erschüttert, ja zeit- und streckenweise niedergelegt wird, die Vorbereitung auf die hohe Zeit der Reformation, und nach dieser wieder eine Zeit, da die alte Kirche sich und die ihr zu Gebote stehenden politischen Machtmittel zusammenrafft und beide, die alte und die neue Kirchenform, in schweren, mit blutiger Hand erfochtenen Entscheidungen ein festes Verhältniss zueinander gewinnen: Reform, Reformation, Gegenreformation sind die drei Stichworte dieser Periode der Kirchengeschichte, die uns noch immer mit unmittelbarer Gewalt das Herz bewegt. Wir haben zunächst die Exposition, die Zeit der Reformversuche, zu behandeln. —

Die Verfassung der Kirche lernten wir in den letzten Betrachtungen in ihrer Bedeutung als Voraussetzung und Rahmen für alles katholische Denken und Tun kennen, die zum Kurialismus entwickelte hierarchische Rechtsordnung als Gesetzgeberin auch für Wissenschaft, Gottesdienst und frommes Leben. Sollte sich der christliche Inhalt, das Evangelium, wieder freier entfalten, in neuen Verbindungen mit der Welt neues Leben gewinnen und erzeugen, so

musste erst diese allmächtige Form zerbrochen oder doch geschwächt werden.

Das ist das erste gewesen, was diese Zeit des Uebergangs geleistet hat. Sie ist erfüllt von Verfassungskämpfen, das Schlagwort von der „Reformation an Haupt und Gliedern“ bezog sich namentlich auf dies Gebiet der kirchlichen Verfassung und der damit zusammenhängenden Verwaltung. Und zwar trafen, um diesen Kampf zu entbinden, zusammen die beiden Momente, dass 1. das System der absoluten römischen Monarchie einer inneren Korruption verfallen war, ohne Fähigkeit und Willen, sich selbst zu reformieren; und 2. diesem Systeme jetzt ein frischer Gegner entgegentrat in dem neuen National- und Territorialstaat, der auch in seiner ständischen Form das Prinzip des „Katholizismus“, vollends in seiner römisch-mittelalterlichen Konsequenz, noch entschiedener ablehnen musste, als es der germanische Lehnsstaat des eigentlichen Mittelalters schon zuvor getan hatte; die Landeshoheit war ohne Kirchenhoheit nicht zu denken.

Das deutsche König- und Kaisertum war durch das siegreiche Sacerdotium gesprengt worden. Vom Interregnum an ist die deutsche Krone zu jenem Schatten geworden, der 1806 sich endlich ganz auflöste. An Friedrich Barbarossa hat die deutsche Hoffnung nach 1806 mit vollem Rechte wieder angeknüpft, nicht an Friedrich II. Schon unter diesem war Deutschland zerfallen, wie Italien, in eine Fülle einzelner Territorien. Von den sieben Kurfürsten an ihrer Spitze sollten die drei geistlichen zugleich Vikare und Vassallen des Papstes sein. An der Macht gemessen, die vorher die deutsche Krone repräsentierte, erschienen diese deutschen und italienischen Fürsten und Städte ungefährlich. Aber diesen Sieg hatte man teuer bezahlt. Nament-

lich Innocenz IV., ein Mann von glühendster kirchlicher Leidenschaft, auch ein Fiesco aus dem genuesischen Hause der Grafen von Lavagna, hatte jedes Mittel recht gefunden, wenn es half, sein Ziel zu erreichen. Kein Gesetz, keine Ordnung, die er nicht um des höheren Zweckes willen durchbrochen hätte. Während das Papsttum äusserlich seinen stolzesten Triumph feierte, stieg es von seiner idealen Höhe herab, verweltlichte selbst völlig und führte jene Missverwaltung ein, die nun der Krebs Schaden werden sollte. Nur das eine Beispiel statt vieler, dass Innocenz im fünften Jahre seiner Regierung bereits 38 Klerikern, gewiss zum Teil, vielleicht überhaupt Italienern, die Expektanz oder Anwartschaft auf die 20 Pfründen der Konstanzer Kirche, nicht etwa die Stellen selbst, verliehen hatte. Derlei brachte Geld und schuf ergebene Leute, aber ruinierte die Kirche moralisch.

Man hatte den weltlichen Gegner nicht nur mit den geistlichen Truppen besiegen können, die päpstliche Diplomatie hatte den einen Machthaber gegen den anderen geschickt. In dem politischen Schachspiel erlangte auf des Papstes Seite eine steigende Bedeutung die Figur des Königs von Frankreich. Wie die Kurie, um den Kaiser zu stürzen, die Macht der deutschen Fürsten und italienischen Städte möglichst begünstigte, so auch die des Königs von Frankreich. Sie zog die Franzosen nach Sizilien und Neapel, um die Hohenstaufen los zu sein. Langsam unklammerte der französische Einfluss den Papst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, noch in Italien, von Süden her. Rom hatte sich seinen Besieger gross gezogen, ohne es zu wissen.

Das Ergreifende an der Geschichte des Konflikts zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen

von Frankreich ist der Kontrast zwischen den Anmassungen des Papstes und der wirklichen Sachlage, die sich mit einem Male auch einem blöden Auge enthüllte: die für den Papst buchstäblich tödliche Ueberraschung, die er über seine eigene Position erlebte. Denn sein Auftreten gegen Philipp war zwar brüsk, ja grob, seine Bullen, zuletzt die weltberühmte *Unam sanctam* gaben den Ansprüchen eine besonders verletzende und königlichen Ohren anstössige Form, aber diese Ansprüche selbst waren nach ihrer materiellen wie dogmatischen Seite im grunde keine anderen, als seine grossen Vorgänger sie auch erhoben und — durchgesetzt hatten. Das Neue war, dass ihm auf solches hin rücksichtslosere Grobheit, kalter Hohn, völlig pietätlose Gewalttat antworteten und ihrerseits siegreich blieben. Die Szene von Canossa wirkt deshalb so erschütternd, weil der Büsser im Schnee der Sohn des gewaltigen Heinrich III. war. Die Szene von Anagni ist auch deshalb ein umgekehrtes Canossa, weil sich zu den Füßen dessen, der über Könige zu Gericht sass, plötzlich ein Abgrund auftat, der ihn zu verschlingen drohte. Der pontifikale Aufputz, in dem Bonifaz sich gefangennehmen liess, konnte nur den Eindruck einer hohlen Grösse vermehren.

Wenn auch Bonifaz selbst, durch die Anagneser seiner französischen Gefangenschaft rasch wieder entledigt, in der Freiheit sterben konnte, seine Nachfolger waren, freilich unter linderen Formen, dieser Gefangenschaft verfallen, der babylonischen, wie man sagte. Babylon aber lag damals an der Rhône, an deren lachenden Ufern in Avignon der Papst mit goldenen Ketten gefesselt war, jetzt eher ein *servus servorum* als zuvor. Zu Falle gekommen war Rom, weil es in Frankreich keinen ausreichenden Stütz- und Angriffspunkt mehr gegen die Krone gefunden hatte. Hier

stand ihm der König an der Spitze der Nation gegenüber, und zu dieser Nation gehörte auch der durch seinen Besitz so eng mit der Krone verbundene Episkopat. So war es früher ja auch in Deutschland gewesen, aber in Frankreich war nun eben das ein Neues, dass der König wirklich ein Monarch war oder auf dem besten Wege, es zu werden, nicht mehr nur die oberste Spitze einer Pyramide unsicherer lehnsrechtlicher Verhältnisse, sondern eine zentrale Regierungsgewalt, die, umgeben von einer durchaus willfährigen Beamtenschaft, danach strebte, auch aus den grossen Vasallen und Feudalherren Untertanen zu machen und sich dementsprechend als Freundin der aufstrebenden unteren Stände erwies. Der moderne Staat kündigt sich hier an.

Während aber Frankreich politische Vorteile nur von einem Papste zog, der französisch gesinnt war und doch absolute Ansprüche erhob, wie früher von Rom aus, entfremdete sich der moralisch gefangene Stellvertreter Gottes die Sympathien der anderen Fürsten vollkommen. Ein nationaler Papst war offenbar kein Papst mehr. Unter den Eduards löste sich England, das unter dem dritten, grossen Regenten dieses Namens (1327—77) in seinen 100jährigen Krieg mit Frankreich eintrat, national erstarkt und noch mehr als jenes volkstümlich regiert, von der Idee der päpstlichen Oberherrschaft, und selbst Deutschland erlebte unter Ludwig dem Baiern eine Art nationaler Erhebung in dem Kampf gegen Papst und Frankreich. Den Profit zogen hier die Kurfürsten zu Rense 1338. In Deutschland und Italien, wo sich des Papstes Hand von Mittelitalien her nicht mehr fühlbar machte, lernten die fürstlichen und städtischen Regimente ihre Selbständigkeit auch gegenüber Rom zu begreifen und zu schützen.

Dazu trieb vor allem die steigende päpstliche Misswirtschaft. Ohne die Geldmittel des Kirchenstaats, vom französischen Herrn als Steuerschraube der Christenheit benutzt, moralisch unbedenklich in den Mitteln, wird die kirchliche Administration zu einem förmlichen Raubsystem, das sich vollendet, als neben den einen Nachfolger Petri zu Avignon ein zweiter zu Rom tritt und die 40jährige Kirchenspaltung anhebt. Eine allgemeine apostolisch-katholische Kirche aber, die zwei absolute Päpste besitzt, ist ein Widerspruch in sich selbst, die beiden sich den Bannfluch zuschleudernden Monarchen heben sich gegenseitig auf. Man hat sich in der Tat am Ende des 14. Jahrhunderts in Frankreich einfach neutral erklärt und ohne Papst gelebt, und bald darauf war man auch in Deutschland soweit. Die Spitze ward stumpf oder brach ganz weg.

Schon unter Ludwig dem Baiern waren durch Marsilius von Padua und Wilhelm von Occam Theorien über das Verhältnis von Staat und Kirche laut geworden, die, vom aristotelischen Staatsbegriff ausgehend, die Kirche und den Papst in der Kirche in eine ganz andere Stellung verwiesen, zur vollen Verwerfung der Hierarchie kamen und so radikale Sätze entwickelten wie den: „Das evangelische Gesetz ist das Gesetz der Freiheit!“ Nun machte der unerträgliche Notstand des Schisma diese Theorien vollends lebendig. Ganz moderne und extreme Ideen tauchen auf: man muss in die Kirche ein Repräsentativsystem einführen, in dem die Laien ihre angemessene Stelle haben, die Wahrheit kann sich auch allein durch die weibliche Hälfte der Menschheit fortpflanzen, man kann den unwürdigen Papst absetzen, einsperren, ja töten. Schliesslich ist es, wie schon Dante hoffte, der Kaiser gewesen, der sich des kirchlichen Elends erbarmte und die Theorien in die Praxis wirksam

übertrag, Sigismund. Denn erst die unter seiner Führung auf deutschem Boden tagenden europäischen Kirchenkongresse, das Konstanzer Konzil (1414—1418) und danach das Basler (1431—1449) haben den Versuch einer neuen katholischen Verfassung gemacht. An die Stelle der absoluten sollte eine konstitutionelle Monarchie treten — so die Kardinäle mit d'Ailly an der Spitze — oder ein Parlamentarismus — so Gerson, der Kanzler von Paris, und seine Leute. Hier zuerst tauchen die Kategorien modernen Staatslebens auf.

Schliesslich hat dieser Verfassungskampf dazu geführt, das Papsttum wieder aufzurichten. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts redet man von einer päpstlichen Restauration. Dennoch war es nicht dasselbe wie vorher. Die Staaten haben den Reingewinn auch aus dieser Reformzeit gezogen, auch die deutschen Fürsten, wie zuerst unter Friedrich II. 200 Jahre zuvor und wieder unter Ludwig dem Baiern 100 Jahre vorher aus den Verlegenheiten des Papstes. Sie haben das Konstanzer Prinzip von der Oberhoheit des Konzils über den Papst dazu benutzt, sich selbst frei zu machen von Rom, und dann wieder das Papsttum benutzt, das Universalkonzil, das als ständiges Verfassungsorgan ebenso lästig zu werden drohte, um die Früchte seiner Arbeit zu bringen. Frankreich übertraf sie alle. Die pragmatische Sanktion von Bourges von 1438, die fast alle materiellen Errungenschaften der Basler Reform der Krone zuwandte, ein Jahrhundert nach dem deutschen Tag von Rense, ist wieder ein Markstein in der Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Je mehr der moderne Staatsbegriff im Vordringen war, desto weniger mochte der Fürst es dulden, dass die Angelegenheiten seiner Kirche von einem anderen als ihm selbst ge-

ordnet würden. Seiner Kirche! Wieder und nun umfassender und nun, um nicht wieder zu verschwinden, sondern sich immer mehr zu vollenden, erhebt sich das System der Landeskirchen, das wir allezeit im natürlichen Gegensatz zum Romanismus fanden.

Und dieser Romanismus hatte trotz der Restauration keine Kraft mehr zu ernstem Widerstand. Die andere Folge der Reformzeit ist die, dass der restaurierte Papst als der Landesherr des Kirchenstaats selbst eingeht in die Entwicklung zum Territorialismus. Die vielen kleinen politischen Gewalten in Italien, nicht mehr zusammengehalten durch die Macht des Kaisers, waren eine Gefahr auch für den Kirchenstaat; ein reiches Feld für italienische Kleinpolitik und diplomatische Ranküne eröffnet sich. Wie vor Otto I. verlor das Papsttum über diesen nächsten Aufgaben Blick und Bedeutung fürs Ganze. Die allgemeinen Interessen treten zurück, und mit dem Nepotismus zieht, gesteigert durch die neue humanistische Bildung, die verworfenste Liederlichkeit in Rom ein, die ihren klassischen Vertreter in dem fluchwürdigen Borgia auf dem Stuhle St. Peters, Alexander VI., hat, Cesares und Lukrezias Vater. —

So war die Verfassung, die Kirchenform aufs schwerste erschüttert, d. h. der Rahmen des ganzen mittelalterlichen Systems. Zugleich war der Beweis geliefert, dass eine Heilung der Missverhältnisse durch eine blosse Verfassungsänderung, durch Rückgang auf die Stufe Cyprians und des Konzils von Nicäa, also des altkatholischen Episkopalismus, wenn auch unter moderner Verbrämung, nicht mehr zu erwarten stand. Nur dass dieser liberale, antikurialistische Katholizismus, der als Stimmung und als Programm am Leben blieb, dem Staat eine ständige gute Waffe gegen Rom

lieferte und allen möglichen neuen Strebungen einen Rückhalt oder eine Maske bot!

Schon durch diese Erschütterung des Rahmens war in steigendem Masse das, was er zusammenschloss, das christliche Leben und Denken, in Unruhe und Bewegung gekommen. Immer wieder war in den Theorien der Kirchenpolitiker der Gedanke aufgetaucht, dass auch der Laie sein Recht in der Kirche habe, und damit das Recht der staatlichen Autorität begründet worden. In den Geschäftsordnungen der Reformkonzilien findet dieser Gedanke seine praktische Ausprägung: sie werden immer demokratischer, wie sie immer nationaler werden. Darin tritt zutage, was der ganzen Entwicklung zugrunde lag: das Aufwärtstreben der Laienwelt, die der kirchlichen Fesseln müde wurde. In der Zeit der Hohenstaufen mit ihrer Ritterbildung begann es; mit dem Aufblühen der Städte und der Entstehung einer spezifisch bürgerlichen Bildung, zuerst in Italien und Südfrankreich, dann in Deutschland war jener Zustand, der die kirchliche Alleinherrschaft im Mittelalter auch für uns rechtfertigte, zu Ende: die Bildung ist nicht mehr Sondergut des geistlichen Standes. Die Kirche hat die Laien selbst mündig gemacht und so an ihrem eigenen Sturze gearbeitet.

Ritter- und Städtewesen hatten ihren Aufschwung zum grossen Teil den Kreuzzügen zu verdanken. Der Handel mit der Levante erschloss eine neue Welt nicht nur materieller, auch geistiger Werte. Die abendländische Christenheit trat in intimste Fühlung mit einer nicht christlich-katholischen Welt, und man musste zu dieser arabischen Bildung aufblicken, obgleich sie nicht unter Roms Herrschaft lebte. Ein Stück der orientalischen Frage jener Zeit war das Verhältnis zu dem griechischen Ostreich, das auf

dem Wege nach dem heiligen Land lag. Zeitenweise gelangte es unter die Herrschaft des Abendlandes. Stetig nahm die Kenntnis griechischer Sprache und Literatur zu. Der Bekanntschaft mit dem echten Aristoteles, die zuerst die Araber vermittelten, folgt nun im 15. Jahrhundert die mit dem echten Plato, dem heidnischen Idealisten, der an christliche Dogmen nicht dachte, als er seinen geistigen Reichtum in seinen Dialogen ausschüttete. Vor dem anrückenden Türken flüchtete sich die griechische Wissenschaft, die noch immer gelehrter Traditionen voll war und nun selbst neue Antriebe bekam, zum grossen Teil nach Italien. Hier hatten sich seit dem 14. Jahrhundert schon die Blicke begeistert rückwärts gewandt in die klassische Heldenzeit, die zum Teil in Schutt vergraben lag, aber in mächtigen Resten noch eine lebendige Sprache redete, wenn man nur geöffnete Sinne hatte. Hier hatte sich eine wirklich volkstümliche Renaissance vorbereitet. Cola di Rienzi, der römische Volkstribun zu Ludwigs des Baiern Zeit, besass die erste moderne Inschriftensammlung. Neben die gegenwärtige nichtchristliche Welt des Islam trat die verschwundene nichtchristliche und doch so schöne und stolze antike griechisch-römische Welt. Nur das Rein-Menschliche, das Humane, konnte die Katholiken mit diesen Welten voller Reiz des Lebens verbinden.

Aber eben das Interesse für das Rein-Menschliche, die Würdigung des individuellen Lebens in aller Gestalt war im Abendland stetig im Wachsen. Der Nominalismus war ein Zeichen davon, dass man, irre geworden an den naiven supranaturalen Voraussetzungen der früheren Scholastik, zu Reflexionen über die Tatsachen des Bewusstseins gekommen war. Freilich nur um so mehr hatte sich die Menge der

zagenden Geister, die einen neuen Grund der Gewissheit nicht fanden, der kirchlichen Autorität und Praxis in die Arme geworfen. So entwickelt sich mit dem Siege des Nominalismus ein steigender kirchlicher Aberglaube, eine krampfhaftige Bigotterie, eine widerliche Verbindung von kirchlichem Opportunismus und Obskurantentum. Wallfahrts-, Ablass- und Reliquienwesen nehmen erschreckende Dimensionen an, Erscheinungen wie das grosse Laufen zum heiligen Blut von Wilsnack in Brandenburg oder zum Pfeifer von Niklashausen im Taubertal sind pathologisch zu beurteilen, Epidemien geistiger Erkrankung. Aber auf der anderen Seite entwickelt sich eine Richtung, vertreten von stärkeren Geistern, die jenen Gewaltstreich, den Sprung in den Zirkel der kirchlichen Autorität, nicht mitmachten, dann freilich bei der Kritik und der Betrachtung des eigenen Bewusstseins stehen blieben. Da der Mensch einen Gott haben muss, so machte er sich selbst dazu. Das eigene Ich ist für Petrarca, den Vater des Humanismus, das einzig würdige Objekt unseres Nachdenkens. Damit wankten freilich auch alle sittlichen Normen. Boccaccio ist dafür Zeuge doch nicht nur, weil er, sondern auch, wie er die Sinnlichkeit schildert. Seine liederlichen Mönche hatten wenigstens noch das „Gesetz Christi“ und die Regel ihres Ordens über sich, aber die Uebermenschen der Renaissance, des Quattro- und Cinquecento, die in ihrer Weise jene Theorie von der eigenen Souveränität zur Praxis machten, sind darüber zum Teil aus Göttern zu Bestien geworden.

So klappt ein tiefer Riss zwischen Scholastik und Humanismus, kirchlicher Frömmigkeit und freier Menschenbildung. Wie sehr sie sich auch im ernsteren Deutschland erweiterte, zeigen am Anfang des 16. Jahrhunderts in klassischer Weise die „Dunkelmännerbriefe“.

Petrarcas Lieblingsbuch war die grosse Selbstbiographie Augustins, die Konfessionen. Man konnte bei der Betrachtung des eigenen Ich doch auch Tatsachen von Sünde und Schuldgefühl, von Erlösungsbedürfnis und Gnadenerfahrungen finden wie der grosse Afrikaner. Auch der echte Augustin wird wieder lebendig und bereitet eine tiefere Theologie vor, die beim „doctor profundus“, Thomas von Bradwardina († ca. 1350), ihren Anfang nimmt, in England sich einbürgert und im Holländer Wessel Gansfort an der Schwelle der Reformation ihre Spitze erlebt.

Von der Gnadenlehre Augustins, die hier von neuem in die Tiefe treibt, ist seine Mystik nicht zu trennen. Auch das und das erst recht war eine Versenkung ins eigene Ich. Das Mönchtum war die besondere Pflegstätte der Mystik seit jeher. Es tritt unter dem Eindruck der heillosen kirchlichen Verworrenheit und Verworfenheit vielfach wieder in jene ablehnende Stellung, der es eigentlich sein Dasein verdankte, in zwei Formen, einer stilleren, einer lautereren. In beiden wird doch das enge Verhältnis zur Kirche gelockert oder gelöst: wie das Denken emanzipiert sich das fromme Leben. Man flüchtete aus der Welt und der Weltkirche in die tiefsinnige Betrachtung der Geheimnisse unseres „Gemüts“. Die Mystik in den Klöstern am Rhein, diese wunderbare Blüte deutscher Innigkeit, tritt nicht in Opposition gegen die Kirche, aber man braucht sie nicht: von unserer Selbstigkeit, die unsere grosse Krankheit ist, von unserer „Selbstsucht“ erlöst uns der Gott, der in uns seine Herberge aufschlägt. Grundphänomene des menschlichen Seelenlebens werden in unmittelbaren Erfahrungen wieder entdeckt, primitive warme das Herz füllende Dinge, von denen die Verstandestüftelei der scholastischen Theologie nichts weiss, und die neuen psycho-

logischen Erkenntnisse, die nächsten Realitäten des Herzens werden ausgesprochen in der Sprache, die jedem die nächste ist und allein wieder zu Herzen redet, der Sprache des Volks: Meister Eckart von Köln ist auch der Meister der deutschen Sprache, und Tauler war ein guter Schüler. Aber daneben rührt sich der aktive Geist, der im abendländischen Mönchtum wohnte, nun gegen die Kirche. Eine helle Flamme antihierarchischer Opposition schlägt von hier empor, durch das 14. und 15. Jahrhundert geht der Kampf des strengen Franziskanertums gegen die antichristlich verweltlichte Kirche, und der Zorngeist der alttestamentlichen Prophetie spricht am Ende des 15. Jahrhunderts aus dem Dominikaner Savanorala, dem herben Freiheits- und Gotteskämpfer von Florenz, den Gott in grossartiger Antithese dem verworfensten aller Päpste, Alexander VI., gegenübergestellt hat.

Wo nahm man Antrieb und Rüstung her? Hatte sich die Kirche im Mönchtum das eigene älteste Ideal von der Gemeinschaft der Heiligen erhalten, so war ihm auch der Ruf von Anfang an eigen: Rückkehr zur alten, ursprünglichen Form des apostolischen Lebens. Je besser die Kenntnis der christlichen Anfangszeiten nun wurde und je schneidender die Differenz der kirchlichen Gegenwart mit jener in idealem Lichte geschauten Kindheit der christlichen Religion empfunden ward, desto lauter erhob sich der Ruf lebendiger Frömmigkeit: Rückkehr zur apostolischen Einfachheit. Es ist der treibende Gedanke der Waldenser wie des hl. Franz. Eben die Waldenser haben das Verdienst, das ihnen auch die neuere Forschung über ihr katholisches Wesen nicht geraubt hat, die einzige Quelle für eine rechte Kenntnis des ursprünglichen Christentums, die Bibel, zuerst in den Vordergrund gerückt und unter die Leute gebracht

zu haben. Längst vor der Reformation taucht das sog. Schriftprinzip auf, zum Teil wie bei Marsilius mit grosser Schroffheit, und eine Voraussetzung, nicht eine Frucht der Reformation sind die gelehrten Bibelstudien, die in Erasmus und Reuchlin gipfeln, auf den echten Wortlaut gehen und der Tradition auf den Leib rücken. Selbst der gemeine Mann lernte genug davon, um die ungeheure Spannung zu fühlen, die zwischen den einfachen Formen der ältesten Zeit und dem Glanze der Kurie, zwischen den schlichten Sittensprüchen Christi und der Unsumme priesterlicher Aufsätze bestand. Freilich man vermochte die Schrift noch nicht zu lesen. Altes und Neues Testament stand noch immer auf Einer Fläche; in jenem war ja soviel vom Priestertum und Altardienst zu finden, dieses erschien als das „neue Gesetz“, zwar sittlich-geistiger Art, doch als ein äusseres Gesetzbuch, das zu buchstäblicher Befolgung verpflichtet, mit Christus in diesem Sinne als Mittelpunkt: das Ganze war noch nicht als ein organisches Gebilde von einem religiösen Zentrum aus begriffen. Das Gold war noch nicht wieder flüssig geworden.

Auch durch die Arbeit der zwei ehrfurchtgebietenden Männer nicht, die das nächste Anrecht haben, Luthers Piedestal zu schmücken. Im Leben Wiclifs und seines bedeutendsten Schülers, Johann Huss, klingen die meisten der neuen Stimmen zusammen, die wir im vorhergehenden vernommen haben: starke nationale Begeisterung, neue von Augustin befruchtete Theologie und apostolische Reformgedanken, die sich auf das Schriftprinzip stützen. Eben die Vereinigung hebt sie weit über alle anderen hinaus und gibt ihrem Auftreten die hinreissende Wucht, die Massenwirkung. Aber auch sie haben den letzten Griff nicht gefunden, soweit sie auch zurückgegangen sind in

der Geschichte des Christentums, etwa auf jene erste, jene vorkatholische Vorstufe im 2. Jahrhundert — doch ist ihnen das Christentum noch wesentlich das „neue Gesetz“ und ihre Frömmigkeit bleibt noch „katholisch“ gestimmt.

Aber aus dem Pfarrhaus zu Lutterworth war doch ein englisches Laienbibelchristentum hervorgegangen, und in der deutschen Stadt Konstanz hatte ein einzelner Mann vor dem Kaiser und dem Reich, den Nationen und der Kirche festgestanden auf dem Satze, dass wider sein in Gott gebundenes Gewissen zu handeln ihm unmöglich sei. „Die Religion kann nicht erzwungen werden“, sagte einst Lactanz den Heiden gegenüber, auch nicht die römisch-katholische, bestätigte Huss, von keiner äusseren Autorität, heisse sie Papst oder Konzil. Mochte auch das Volk immer weiter zu neuen Altären rennen, auch die Wahrheit war doch im Laufe; die neuen Gedanken waren wirklich zu neuen Kräften geworden, die Männer im Sturm fest stehen liessen und die nicht mehr verloren gehen konnten.

XIV.

Das Ende der abendländischen Kircheneinheit und die Bildung der Konfessionskirchen durch Reformation und Gegenreformation.

An keinem Punkte der geschichtlichen Entwicklung wird es so nötig sein einen Moment innezuhalten, den durchlaufenen Weg zu überschauen und sich darauf zu besinnen, wo wir stehen.

Die letzte Betrachtung sollte zeigen, dass auch die klassische Gründungszeit unserer evangelischen Kirche, die Reformation, nicht ohne Voraussetzungen und Luther nicht ohne Vorläufer gewesen ist. Aber auch in den höchsten

Spitzen Wiclif und Huss ist der Genius Luthers nicht erreicht. Alles, was wir von der Entstehung der katholischen Kirche und da zuerst von der grundlegenden katholischen Frömmigkeit an bis hierher behandelt haben, zeigt ein gemeinsames Gepräge: katholisches Verständnis des Evangeliums von Christo.

Das Evangelium trat in die Welt ein als Verkündigung von der Barmherzigkeit und Gnade Gottes gegen den Menschen trotz seiner Sündhaftigkeit. Es setzte also ein Verhältnis und zwar ein ethisches Verhältnis zwischen zwei Personen, Gott und Mensch, deren Wesen vorzüglich ethisch beschrieben wird: Gott ist die Liebe, der Mensch der Sünder. Das neue Verhältnis wird von Christus und seinen Aposteln bezeichnet als das des reuigen Kindes zum verzeihenden Vater, wobei das natürliche Verhältnis, dass das Kind dem Vater auch seinen Ursprung verdankt und auch physisch von ihm abhängig ist, mitklingt. Es kam zu stande dadurch, dass die Gnade Gottes „in Christo“, d. h., wie sie leibhaftig geworden war in ihm, die Menschen ins Herz traf, und sie ihr dasselbe öffneten mit hingebendem Vertrauen wieder „in Christo“, im Hinblick auf ihn, den Anfänger und Vollender dieses ihres Glaubens — dass die Menschen also diesen Vertreter Gottes vor ihnen auch ihren Vertreter vor Gott sein liessen, ihren Mittler. Die durch das Bewusstsein sittlich-religiöser Verkehrtheit am tiefsten gestörte Harmonie des Innenlebens konnte wiederhergestellt werden durch das stärkere Bewusstsein der Vergebung und der Gewissheit des Heils: „Friede und Freude im heiligen Geist“ waren mit der Gerechtigkeit die Merkmale „des Reiches Gottes“. Das Objektiv-Göttliche, die Gnade Gottes, und das Subjektiv-Menschliche, der Glaube des Menschen, sind als sittliche Grössen inner-

lichst aufeinander bezogen, und aus diesem Ineinander von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit fliesst die Kraft eines neuen Lebens, die nun den ganzen Umkreis des Denkens und Tuns durchdringt. In diesem innigen Verhältnis zu Gott hat der Mensch zugleich ein positives Verhältnis zu den Brüdern, zur Welt erhalten: er hat sie zu gewinnen für Gott, wie er selbst gewonnen ist.

Dieses Kindschaftsbewusstsein äussert sich sofort beim Uebertritt des Evangeliums auf den griechisch-römischen Boden nicht mehr klar. Der nichtjüdischen Menschheit fehlte die lange Erziehung zur ethischen Auffassung des göttlichen und menschlichen Wesens und demnach ihres Verhältnisses. Gott ist die höchste Abstraktion, die letzte Ursache, die absolute Substanz, der Mensch das Geschöpf der Vergänglichkeit und der Unwissenheit; dem physisch-intellektuellen Schaden entspricht die Art der gebotenen Heilung: die Gnade des ungezeugten Vaters besteht darin, dass er der Menschennatur in Christi Fleischwerdung Gottesnatur einsenkt und sein verborgenes Wesen in dem grossen Lehrer, dem Logos Christus, dem Wort seiner ewigen Vernunft, offenbar macht; und die Aneignung dieser Gnade von seiten des Menschen in einem mysteriösen Sichfüllenlassen mit Christusnatur und einem Fürwahrhalten der Christusoffenbarung. Das sittliche Zentrum des Menschen wird da nicht getroffen, Kraft zum neuen Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Seele nicht mitgeteilt, und doch wurde Gerechtigkeit und Heiligkeit im höchsten Sinn und Umfang verlangt vom grossen Sittenlehrer, der zugleich der Richter war und das Buch des Lebens in der Hand hielt. So war man, soweit man nicht der Versuchung erlag, an der Strenge und Allgemeinheit der sittlichen Forderungen abzumarkten, angewiesen, mit

den Werken seiner Freiheit den wirklichen Eintritt ins Paradies der Gottgemeinschaft zu erwerben. Damit fällt das Objektive und das Subjektive gleichsam auseinander, das göttliche und menschliche Verhalten sind nicht mehr in der Tiefe des Gemüts zusammengetroffen und geeint.

Nun nach mehr als tausend Jahren hatte diese schon ursprünglich unzureichend orientierte Frömmigkeit, von der man sich auch auf dem neuen Völkerboden nicht mehr hatte freimachen können, ihre Konsequenzen gezogen. Die göttliche Gnade ragte in die Welt machtvoll hinein in sichtbarer Gestalt als eine Heilsanstalt von ganz objektiver Heiligkeit, die berufen ist, die Welt zu beherrschen, da sie in ihrer Lehre die absolute Wahrheit über Gott und in ihren magisch wirkenden Sakramenten die Kraft der Vergottung hat. Und dem entgegen ist auf der anderen Seite der subjektive Faktor gleichfalls einseitig ausgebildet zu Verdienstlehre, Bussatisfaktion und Ablass, zu Askese und Mönchtum. Nicht auf einem grossen Pfeiler ruht die katholische Kirche, sondern balanciert auf zwei Stützen, von denen keine Heilsgewissheit gibt. Ihre Kraft ruht auf der psychologischen Tatsache, dass der Mensch in seinen Stimmungen schwankt. Wer an der objektiven, durch die priesterlichen Mittler überreichten Gabe der unfehlbaren Kirche, die sich an den Erkenntnistrieb und das unmittelbare Gefühlsleben wendet, einen Zweifel hat, der kann zum subjektiven Werke eilen, das den Tatendrang befriedigt, und wer wieder verzagt, dass er sich die Gnade selbst erraffen kann, der eilt zum opus operatum des Sakraments. Zwischen beiden hat die Praxis des römischen Katholizismus so viele Fäden hin- und hergezogen, dass vollends der Eindruck eines sehr komplizierten und kunstvollen, aber doch einheitlichen Gebildes entsteht, sie hat vorzüglich im Buss sakrament die engste

Verbindung hergestellt; eine Einheit des Bewusstseins wird trotz allem nicht daraus, es bleibt im Grunde ein Additionsexempel.

Die Kirche aber hatte die Möglichkeit einer Reformation von Grund aus gerettet, indem sie die geschichtliche Kunde von ihrem Ursprung bewahrt und die Urkunden, die davon erzählten, mit dem Nimbus der Unantastbarkeit umgeben hatte. Wenn auch zur „Schrift“ geworden, gebunden, gleichsam schlafend, noch war das „Wort“, das Gott vorzeiten zu den Menschen geredet, das Evangelium, vorhanden und wartete der Stunde, da es wieder Leben gewinnen sollte. Noch hatte man es, als hätte man es nicht. Die Schrift allein macht uns nicht zu „Evangelischen“, sondern die Erfahrungen und Führungen unseres Lebens müssen uns den Schlüssel zur Schrift in die Hand drücken. Dann legt sich beides gegenseitig aus.

Nach 1400 Jahren war auch die heidenchristliche Menschheit, die antike und die im Mittelalter hinzugekommene germanische, unter dem neuen Gesetz genugsam erzogen. Da rührte der Geist Gottes die Seele eines thüringischen Bauernsohnes an, dass er der religiöse Genius oder, wie wir lieber sagen, der Prophet seiner Zeit wurde. Martin Luther erlangte durch die erschütternden Erfahrungen von Sünde und sittlicher Ohnmacht, Zorn Gottes und Erlösungsbedürfnis, die seine Grundwahrheit, die eigentliche Wirklichkeit seines Gemüts waren, den Schlüssel zu der alten verklungenen Rede von der frei geschenkten Gnade Gottes in Christo, zu der innersten Beziehung von Gnade und Freiheit. In seiner Herzensangst erst Mönch und dann Priester geworden, fand er jene beiden Stützen der Hierarchie und der Askese morsch; rastlos aber von einer zur anderen zu eilen oder sich dem Wahne hinzugeben, als

ob zwei morsche Stützen zusammen eine feste geben, dazu war er zu klarsichtig und zu charaktervoll. Er wollte in dem wichtigsten Verhältnis, das der Mensch hat, zu Gott, Gewissheit haben für Leben und Sterben, und, als die Stimmen der Kirche sie ihm nicht gaben und er der Verzweiflung ganz nahe war, der so mancher Klosterbruder vor und nach ihm erlegen ist, da wurden seine Ohren aufgetan für die Stimme Gottes selbst, die ihm zuerst stückweise aus dem Munde innerlich lebendiger Menschen und danach in Fülle und Reinheit aus den heiligen Schriften entgegenkündete. Der Gedanke von der Kindesannahme bei Gott oder, wie er paulinisch sagte, von der Rechtfertigung durch den Glauben allein löste ihm das Geheimnis ihres Verständnisses. Mit diesem sog. „Materialprinzip“ lernte er das längst aufgestellte „Formalprinzip“ erst handhaben. Da versanken neben ihm Weltkirche und Mönchtum, und die Kirche des reinen Evangeliums stieg neben ihm auf. In der Klosterzelle zu Erfurt ist die Reformation geboren worden.

Wie sich das Christentum aus den kleinsten Anfängen, die sich in die Verborgenheit verlieren, aus dem Innenleben des Einen Jesus und der Glaubensgemeinschaft einer Handvoll Jünger entwickelt hat, so ist die Zurückführung des Christentums zu seinen ursprünglichen einfachen Formen aus dem verborgenen Seelenleben des Einen Luther hervorgegangen. Er hat über ein Jahrzehnt selbst nicht geahnt, welch neue Welt er in sich barg. So wenig war er der bewusste Revolutionär, zu dem ihn die Ultramontanen stempeln möchten, dass er vielmehr sich selbst überrascht hat. Erst als ihn Gott aus der Enge in die Weite, aus Erfurt nach Wittenberg, nach Rom, auf das Katheder, die Kanzel und einen Aufsichtsposten im Orden führte,

trat ihm die Verpflichtung näher, die Umgebung auf die neuen Erkenntnisse hin zu prüfen und diese auf jene wirken zu lassen. Aber so vieles war durch die letzten Jahrhunderte locker geworden, und so wenig war gerade in bezug auf die Frage, die ihm am wichtigsten war, „wie bekomme ich einen gnädigen Gott“, also auf die Frage der gewissen Aneignung des Heils, überhaupt in der alten und mittelalterlichen Kirche dogmatisch normiert, dass er auf lange hinaus sich als ein guter Katholik auch im bisher üblichen Sinn des Wortes, ansehen konnte, nur etwa als ein Reformfreund augustinischen Gepräges. Wirklich wurde der grosse Afrikaner für ihn wie die Wittenberger Freunde vielfach der Ausleger des Paulus. Denn in Paulus, dem durchs Gesetz zur Gnade Geführten, fand er seine eigenen Erfahrungen am treuesten wieder; der lutherischen Kirche ist ein paulinischer Zug von der Geburt her aufgeprägt. Dazu traten die Einflüsse der gemütswarmen innigen deutschen Mystik, erweichten ihm das harte Wesen der theologischen Formel und lehrten ihn reden von den Geheimnissen der Seele im geliebten Deutsch.

Luther hat auch augustinische Formeln zum Teil gebraucht, als ihm in dem Ablasskram Tetzels die Mechanisierung des Allerheiligsten und Innerlichsten, der Sündenvergebung, krass und störend in die eigene Seelsorge hineinfuhr, und er die Thesen dagegen anschlug. Aber weil im Ablass sich die Spitze des ganzen abendländischen Systems, der handgreiflichste und fühlbarste, verhassteste und zugleich gesuchteste, also populärste Auswuchs der mittelalterlichen Kirche darstellte, war sein Wort der Funke ins Pulverfass. Von nun an bis 1521, ja bis 1525 ist die Bewegung identisch mit der Geschichte Luthers. In der Reibung mit der verletzten Autorität der Kirche

wird offenbar, was er sich in der Stille errungen hat. Unter dem Staunen der Mitwelt, die sich hier zur jubelnden Bewunderung, dort zum tödlichen Hasse steigerte, enthüllte er den grossartigen Kampf seines Innern in einer meisterhaften, volkstümlich-kindlichen und doch tief männlichen Sprache. Seit er in Augsburg 1518 dem römischen Sendling Cajetan Auge in Auge gegenübergestanden, war ihm Roms Anspruch zerbrochen. Aber der entscheidende Augenblick, da die Reformation zu einer geschichtlichen Tatsache wurde, ist erst die Leipziger Disputation gewesen, da Luther in den Fussstapfen des Huss und doch weit über ihn hinaus, zögernd und doch tapfer, sich gleicherweise von Papst und Konzil, also vom Gedanken der Hierarchie überhaupt löste und sich auf seine eigene Einsicht gründete.

Auf diesem Gewissenskampf ruht der Triumph des glorreichen Jahres 1520/21. Das dreiteilige Programm Luthers, dargelegt in seinen drei grossen Schriften An den christlichen Adel, Von der babylonischen Gefangenschaft und Von der Freiheit eines Christenmenschen, das kirchenpolitische, dogmatische, sittliche, hat einen geistigen Sturm entfesselt, wie ihn Deutschland noch nicht gesehen. „Lieblich wie Veilchen und Rosen war dagegen die Empörung Heinrichs IV. gegen Gregor VII.“, klagte der Nuntius Aleander. „Fahr hin, unseliges Rom“, rief Luther. „Der Würfel ist gefallen, ich hab's gewagt“, antwortete Hutten und mit ihm der Humanismus, der einen Bund mit dem Nationalen geschlossen hatte. Alles, was von Sehnsucht und Groll sich angehäuft in der Seele des Volks, bricht los; alles, was Freiheit und Fortschritt heisst, was aufwärts strebt und Ketten an den Füßen spürt, das hängt sich an den grossen kühnen Mönch und jauchzt ihm zu als dem

Befreier Deutschlands. Alle die Interessen, die wir zuvor erwachen sahen, die nationalen, demokratischen und humanistischen, die mystisch-frommen und apokalyptisch-enthusiastischen vereinigen sich für kurze Zeit. Luther war in Worms nicht mehr einsam, er hat sich auch in der Stunde, da er, der „in Mönchswinkeln Aufgewachsene“, vor seinen Kaiser und die Vertreter seiner Nation trat, getragen gefühlt von der Liebe der Seinen. In der Reformation Luthers läuft hier zusammen die ganze Geschichte unseres Volks. Es hat dieser Zusammenfassung aller Kräfte, dieser Hochflut klarer und unklarer Begeisterung bei Fürsten und Gelehrten, Bürgern und Bauern bedurft, um das Gewaltige zu tun: die Seele des deutschen Volks, diese zu Pietät und Liebe so geneigte Volksseele loszureissen von dem tausendjährigen Gehorsam gegen die alte Mutter, die Kirche Roms.

Dadurch, dass Luther in das Exil der Wartburg entrickt wurde, ist Deutschland vor die Frage gestellt worden, ob es nur der Mann sei oder die Sache. Und es war die Sache. Bei allen Schwankungen, die Reformation war nicht mehr auszurotten. Der Neubau beginnt in einzelnen Gemeinden, Wittenberg voran. Durch seine deutsche Bibel hat der (1522) zurückgekehrte Luther jedermann das Mittel in die Hand gegeben, zu sehen, ob's gut so sei. Das war die rechte Mündigkeitserklärung der Laien. Und wie war jetzt in seiner Hand das Gold wirklich flüssig geworden! Nicht mehr hing das ewige Buch wie ein anbetungswürdiges, aber unverstandenes Mysterium über ihm — es war ihm Geschichte, Strom des Lebens, in dem er selbst drin stand und das wie sein eigenes und aller Menschen Leben von dem einen Punkte zu verstehen sei, ob es Christum treibe und also zu unserem Heile diene. Daneben hat Philipp

Melanchthon, seit 1518 Luther in Wittenberg zur Seite und im innigsten Einverständnis mit ihm, in den *Loci communes*, dem „unüberwindlichen Büchlein von unsterblichem, ja kanonischem Wert“ nach Luthers Schätzung, zuerst 1521 die grossartigste Reduktion des theologischen Denkens vorgenommen, hat als den Grundfehler aufgedeckt, dass bald nach dem Ursprung die Philosophie Platons eingedrungen sei, und hat das Christentum, indem er es auf die Wohltaten Christi und die Tatsachen unseres sittlich-religiösen Bewusstseins, unsere Erfahrungen jenen gegenüber, gründete, wieder als ein praktisches Verhältnis beschrieben, die Theologie danach als Lehre von unserem Heil. Grundsätzlich war damit eine Umdeutung und Umwertung aller bisherigen Begriffe und Werte gegeben: das Dogma nicht mehr ein juristisch bindendes Lehrgesetz, sondern ein Herzensbekenntnis der Gemeinde von dem Glauben an die Gnade, der in ihr lebt; die Askese kein selbstquälerisches und selbstgerechtes Vollkommenheitsstreben zur Ertötung unserer Sinnlichkeit, sondern sittliche Selbstzucht bis in die feinsten Fragen der Wahrhaftigkeit und Liebe im täglichen Beruf; der Kultus kein magischer Apparat, sondern Auf-erbauung im Geist; die Verfassung keine Gottesordnung, sondern die zeitgeschichtliche Form, in der das ewige Wort von Christus der Gemeinde und den einzelnen gesendet wird. Behielt man auch die Namen bei, ihr Inhalt wurde ein anderer. „Kirche“ in dem bisherigen Sinne als die sichtbare über den Menschen zwischen Himmel und Erde schwebende allmächtige Lebensbeherrscherin verschwindet, sie wird ein Gegenstand des Glaubens, nicht des Schauens, die unsichtbare Gemeinschaft derer, die für Gott gewonnen sind; das ganze Christentum eine stillere, einfachere Grösse, Geist und Innerlichkeit, darum aber frei, in alle Fülle der

Beziehungen einzugehen und das Dasein des Individuums und des Volks mit seinen Kräften zu durchdringen. Dankbar begrüßten die Wittenberger Führer die neue Bildung des Humanismus und schufen von neuem Schule und Universität, dankbar feierten sie den neuen Staat als Bundesgenossen. Ein Christenmensch ist frei aller Dinge, nur jedermann untertan in der Liebe.

Das ist die zweite klassische Periode des Christentums, an der wir uns je und je wieder nicht nur das Herz weiten, sondern auch den Blick klären, weil, wie in den ersten Zeiten, die Gunst und die Begeisterung des Moments sie gleichsam ein Stück heraushob aus der Geschichte und die Prinzipien in grosser Reinheit und in vordringender Kraft heraustreten liess, noch ungeschwächt durch Rücksichten und ungehemmt durch zeitgeschichtliche Bedingungen.

Aber schon drängen sich die Konflikte heran. Sie waren notwendig und gut, denn nur so konnte das Evangelium wirklich wurzeln, wie es im 2. und 3. Jahrhundert allein hatte wurzeln können unter solchen Bedingungen. Nur soll man nicht wieder meinen, dass gerade mit den Gestaltungen, die den Stempel einer vorübergehenden zeitgeschichtlichen Bedingtheit so deutlich an der Stirn tragen, nun bis an das Ende der Tage das letzte Wort gesprochen sei. Es beginnt die Zeit der Scheidung von Humanisten und Freiheitsschwärmern sozialer und politischer Art. Man kann nicht anders als mit Trauer an das Jahr 1525 denken, das Jahr der blutigsten Revolution, die Deutschland durchstürmt hat. Es ist die tragische Wendung in Luthers Leben. Weil er zwischen den Parteien stand, den Fürsten den Text las und den Bauern das Rotten verbot, zuletzt aber, weil er ihnen als Aufrührern fast wilde Worte sagte, verlor er seine Popularität; der „Herr Omnes“, der „Pöfel“

hasste ihn, wie er ihn verachten lernte. Seitdem wurde Luther der grundsätzlich Konservative, der Schwärmer und Schweizer zusammenwarf und der christlichen Obrigkeit mit kindlichem Vertrauen die Sorge für die neue Kirche überliess.

Wie aus der Reformzeit hat der Staat nun aus der Reformation den Reingewinn gezogen. Die Kirche, die ihm das reiche weltliche Gewand, allen Grundbesitz und selbst das Bischofsamt freiwillig überreichte, war höchster Förderung wert. Es verbindet sich mit dem religiösen Interesse in steigendem Masse das opportunistische der fürstlichen und reichsstädtischen Politik, ihres Strebens nach Souveränität oder „Libertät“, wie man sagte. Unter diesem doppelten Gesichtspunkte haben sie auf den Reichstagen, zuletzt dem von Speier 1529, die Sache des Evangeliums zu der ihren gemacht und einen Protestantismus als politischen Machtfaktor gegründet. Als der Kaiser Karl von Frankreich und dem Papst freigelassen wurde zum Kampf gegen die Ketzer, da hätte er schon evangelische Landeskirchen und Bekenntnisse ausrotten müssen. Das ging in Augsburg 1530 nicht mehr. Die Folge seines drohenden Verhaltens war die endliche Ueberwindung der Hindernisse, die sich der Stiftung eines evangelischen Bundes zu Schmalkalden bis dahin entgegengestellt hatten. Der Riss zwischen den zu Wittenberg haltenden Mittel- und Niederdeutschen — deren Glaubensform auch die Skandinavier beitraten — und den zu Zwingli neigenden Süd- oder Oberdeutschen schloss sich, und Zürich schied, zudem seines Führers Zwingli durch jähen Tod beraubt, aus der grossen Politik aus, indem es eine wertvolle Form der neuen Kirchenbildung auf Schweizer Boden hinterliess.

Die folgenden 12, ja 15 Jahre bis 1545 sind die Jahre protestantischer Macht. Zur Zeit des Regens-

burger Gesprächs, da selbst der päpstliche Legat Contarini das sola fide zugestand, 1541, schien es, als sollte es mindestens im Reich mit dem ganzen Katholizismus zu Ende gehen: als der schmalkaldische Krieg herannahte, war in deutschen Landen, soweit es das Volk betraf, nur noch eine täglich sich verringernde Minderheit der alten Lehre zugetan. Die Landeskirchen waren festgegründet, der Lehrgehalt in einer Reihe von Bekenntnissen zusammengefasst, von denen der kleine Katechismus das eigentliche Volksbekenntnis, die augsburgische Konfession das eigentliche Kirchenbekenntnis geworden ist, während die Apologie als die reifste Frucht der theologischen Auseinandersetzung gelten kann.

Aber die Reinheit der Grundsätze war verdunkelt. Wie sich damals im 2. und 3. Jahrhundert die heidnischen Auffassungen wieder vordrängen, so nun die noch nicht überwundenen katholischen Trübungen des Evangeliums.

Es ist bekannt, wie sehr der Schrecken, den Luther über die bilderstürmerische Barbarei und den ausschweifenden Subjektivismus der Schwärmer empfand, seine ohnehin starke Neigung, möglichst viel stehen zu lassen und im Sakrament das Objektive möglichst kräftig zu betonen, noch vermehrte. Trotz seines Kampfes gegen den „Greuel der Messe“ überwand er die dingliche Schätzung der Gnadenmittel nicht völlig, und wenn die Nürnberger bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts evangelische „Messe“ mit Frühamt und Tagamt, Magnifikat, lateinischem Psalmengesang und Messgewand wie 1524 hielten, konnten sie meinen, damit gut lutherisch-konservativ zu sein. Aesthetisch-sinnliche Bedürfnisse verbanden sich bei Luther mit der leidenschaftlichen Glaubenssehnsucht des Gnadenbesitzes ganz unmittelbar gewiss zu werden.

Dass er durch die Mystik gegangen, hat der Reformator auch in seiner Theologie nie verleugnet, noch weniger vielleicht, dass er nominalistischer Scholastiker gewesen war. Damit ist auch der alte Intellektualismus wieder zu Kräften gekommen. Die grossartigen Ansätze der ersten Jahre in der Neugestaltung der Lehre waren nicht zur Ausbildung gelangt, das theologische Erbe der alten Kirche noch nicht von dem neuen Standorte aus revidiert, als der Zwist mit Erasmus Luther in die Rede vom „verborgenen Gott“ der absoluten Prädestination hinter dem „offenbaren Gott“ der Gnade in Christo hineintrieb, und der Kampf mit den Schweizern ihn nach Zwinglis höhnendem Ausdruck ad Scotica et Thomistica, d. h. zur Scholastik des Duns Scotus und Thomas von Aquino zurückrief. Theologie und Glaube gehen wieder in eins, Glaube besteht wieder aus „Stücken“: wer die „hält, glaubt und lehrt“, der kann als Christ gelten, heisst's in den Schwabacher Artikeln von 1529. Reine Lehre ist nach Melanchthon das Merkmal der Kirche. Zwischen Romanisten und Schwarmgeistern mitten inne, behaupteten die Wittenberger energisch den Lehrzusammenhang mit der alten Kirche zum Nachweis ihrer echten Christlichkeit durch die Berufung auf die alten Symbole, die man einfach übernahm und an die man die neuen anfügte, so ein ganzes höchst umfangreiches und für Laien zum Teil kaum verständliches Korpus von Bekenntnissen verschiedenster Herkunft und Art schaffend.

Diese Entwicklung aber war um deswillen besonders verhängnisvoll, weil die in der Verfassung vielgespaltene, auch in den „Zeremonien“ aller Uniformierung widerstrebende „evangelische Kirche“ ihre Einheit um so mehr und allein in der Lehre suchte: von Kaiser und Reich zurückgewiesen, war die neue Kirchenbildung an die kleinen

deutschen Gewalten ausgeliefert. Dieser Bund des Protestantismus mit dem Partikularismus, der ihn freilich gerettet hat, hatte eine Fülle weiterer Schäden im Gefolge: die höfischen Rivalitäten dringen auch in die Theologie, das üble Gewächs einer Hoftheologie, für die schon „Meister Grickel“ — der Brandenburger Agricola — ein Beispiel ist, entsteht; der Geist in den Kirchen und Kirchlein wird nicht nur eng und kleinlich, sondern auch weltlich; der Staat wandelt sich aus dem theokratischen Schützer zum Polizeiherrn, und in der Ferne erscheint eine neue Periode der Staatskirche, die jeder Entwicklung nach inneren Gesichtspunkten einen Riegel verschieben musste.

Je mehr aber die neue Kirche sich an die Höfe anlehnte und je mehr sie den Glauben wieder zu einer Theologie werden liess, desto mehr wurde ihre Popularität gefährdet. Von 1525—1535 nahmen die Wiedertäufer eine rapide Ausbreitung, und auch nach der Münsterschen Katastrophe blieb eine Unterströmung in weiten Kreisen namentlich Süddeutschlands. Es hatte doch noch tiefere Gründe. Viele der sittlich ernsten Elemente im Volk flüchteten in diese Gemeinschaften. Von oben und unten ist es der immer wieder ertönende Vorwurf, dass die sittliche Verwilderung infolge der Glaubenspredigt zunehme: so zog man sich von ihr auf das gesetzliche Verständnis des Evangeliums wieder zurück und suchte Ersatz oder Ergänzung in einem biblizistischen Moralismus. Abermals brachen die einzelnen Stücke auseinander. Abermals zeigte es sich, dass ein Christentum der Lehre und der Kultusdevotion die Verbindung mit dem sittlichen Leben gefährde. In den Austrag theologischer Meinungen unter den Evangelischen selbst mischte sich die alte Härte, Lieblosigkeit und Verleumdungssucht. In der Doppelehe des Landgrafen von

Hessen aber gab man sich die verhängnisvollste Blösse. Es ist nur ein Stück des inneren göttlichen Gerichts, das die Geschichte durchwaltet, wenn gerade sie zu dem Punkte wurde, an dem die Gegenreformation in Deutschland einsetzte. —

Die Bildung der Konfessionskirchen ist mit der Bildung der deutschen und skandinavischen Kirchen lutherischen Gepräges und der kleinen schweizerischen zwinglischen Gepräges nicht zu Ende. Es folgt vielmehr eine zweite Periode derselben. Die Zusammenfassung der zerfahrenen katholischen Kirche zu einem abschliessenden Bekenntnis befähigt sie zu dem Versuch, nicht nur den Rest des Besitzes zu behaupten, sondern auch das alte Terrain wiederzugewinnen. Allein dies gelingt nicht, weil aus dem Schosse der älteren reformatorischen Bewegung durch die Gründung Calvins in dem romanisch-angelsächsischen und zum Teil auch deutschen Europa eine neue Konfession hervorgewachsen ist, eine „reformierte“ Kirche, die ihre unvergängliche Bedeutung als Kampfeskirche gegen die römische Gegenreformation gehabt hat.

Die Massnahmen des gut katholischen Kaisers Karl V. gegen die Ketzerei des Protestantismus hatten nicht fangen können, weil dieser Universalmonarch, wie Karl I. d. Gr. theokratischer Ideale voll, nicht nur mit dem Nationalstaate Frankreich zusammenstiess, sondern auch mit dem Papst und zwar als dem Universalbischof und als dem Besitzer des Kirchenstaats, dem Nachbarn des spanischen Neapel. Man hat ein Recht gehabt, den paradoxen Satz aufzustellen, dass Papst Clemens VII. den deutschen Protestantismus gerettet habe — durch seine Feindschaft gegen den Kaiser. Schliesslich hat Karl ohne den Papst die Reform in die Hand genommen, Religionsgespräche ins Leben

gerufen und nach der Besiegung der Protestanten im Schmal-kaldischen Krieg (1547) eine kaiserliche Zwischenreli-gion im Augsburger Interim einführen wollen, um zu retten, was noch zu retten war. Dass er überhaupt so weit kam, hatte seinen Grund in der geschickten Benutzung der gegnerischen Schwächen: eben jene Eheaffaire hatte dem einen Führer der Protestanten, dem Hessen, die Hände gebunden und die Kraft genommen, und gegen den anderen, den Sachsen, gelang es, den fürstlichen Ehrgeiz des Neffen einzuspannen und Moritz tatsächlich zum Verräther an der Sache des Glaubens zu machen. Dennoch, auf diesem Weg war über Halbheiten nicht hinauszukommen, und auch Karl kämpfte mit stumpfen Waffen, solange er nicht anderen Rückhalt hatte.

Aber in denselben 40er Jahren arbeitete eine anders-wo entsprungene Bewegung bereits darauf hin, von innen heraus den hinfälligen Leib der alten Kirche neu zu be-leben und das Papsttum für seine eigene Idee wieder-zugewinnen, wie es einst schon einmal im 10. und 11. Jahr-hundert geschehen war. Der fanatisch katholische Geist der spanischen Maurenbekämpfer in der Südwestecke Europas, aus der erst damals am Ende des 15. Jahr-hunderts — von den Zinnen Granadas — der Halbmond wich, hatte sich der Formen der neuen Bildung bemächtigt und eine wirkliche Reform erzeugt. Merkwürdig schieben sich hier die Zeiten zusammen: das Mittelalter, das sich hier nicht innerlich selbst überwunden hatte und noch immer von Kreuzzugsbegeisterung lebte, sieht sich fast un-vermittelt in die intensivste Berührung mit der neuen Zeit und ihren höchsten Aufgaben gesetzt: Madrid plötzlich im Mittelpunkt des europäischen Staatensystems und jenseit der Meere eine neue Welt! So erklärt sich, dass man hier

allein die Unbefangenheit und damit die Fähigkeit besass, von der neuen Bildung nur eben die schöne Form sich anzueignen, ohne vom Inhalt tiefer berührt zu werden. Der mönchisch-klerikale Geist, der sein Alles einsetzt für die Ehre der Kirche und sich selbst, seine Persönlichkeit, verliert im Allgemeinen, und der Geist des Humanismus, der die Persönlichkeit entfaltet und das Besondere schätzt, wo immer Menschliches sich findet — überall sonst in der Welt Todfeinde — hier schliessen sie einen merkwürdigen, unnatürlichen Bund. Weil er auf einer grossen Täuschung ruht, muss Lüge seine Frucht sein. In Ignatius von Loyola, dem Stifter des „Fähnleins Jesu“, der Jesuiten, hat er seinen Typus: die strengste militärische Zucht, die bis zur Vernichtung des eigenen Willens und Gefühls geht, vollzieht das Kunststück, das alte Kirchen- und Glaubenssystem mit den Mitteln des Humanismus zu stützen und verleiht die Kraft, für diesen also wirklich restaurierten Katholizismus in Predigt, Beichtstuhl und Unterricht in der alten Welt den Kreuzzug gegen die Evangelischen zu entflammen und die neue Welt zu erobern.

Ungefähr zu gleicher Zeit werden die südlichen Länder gesäubert vom ketzerischen Gift durch die furchtbare Arbeit der Inquisition und wird in Trient das festgelegt, was im Unterschied von dem neuen Glauben, der nur ein Afterglauben ist, als katholisch zu gelten hat. Ein theoretisches Schwanken, wie es 300 Jahre hindurch über die bisher nicht normierten Fragen der Heilsaneignung stattgefunden hatte, war fürder unmöglich. Die Front ist also durchaus gegen den Protestantismus gerichtet, Jesuiten waren die geistigen Leiter. Wie diese grosse Ergänzung zum altkirchlichen Dogma aber lediglich unter dem Zwange äusserer Not und unter praktischen Gesichtspunkten geschaffen wurde,

so war die eigene geistige Arbeit gering. Das Material lieferte die mittelalterliche Verbindung von Romanismus und Scholastik, die Auswahl gab der Gegensatz zum Protestantismus an die Hand. So hat man über Sünde und Rechtfertigung gehandelt und dabei den Moralismus geschützt, indem man für Willensfreiheit und Verdienstlehre Raum liess und die Gewissheit des Heils mit bestimmten Worten ablehnte; so hat man vorzüglich über die Sakramente gehandelt — von der 7.—24. Sitzung, — indem man doch nur die bestehenden Uebungen beschrieb und sanktionierte. Vieles blieb auch jetzt noch übrig, aber dadurch, dass man an der Spitze aller Beschlüsse die Tradition zur zweiten gleichwertigen Offenbarungsquelle neben der Schrift erklärt hatte, verhütete man künftiges Unheil: die Bibel konnte nicht mehr aufstehen gegen die Kirche, die Wirklichkeit der Geschichte nicht mehr gegen die Wirklichkeit der Praxis, die letztlich in des Papstes Hand ruhte. Ihm befahl man konsequent das Ganze, die Auslegung und die Ergänzung für damals und alle Zukunft, und mit Professio und Katechismus, Index und Brevier hat das wieder zum Bewusstsein seiner Aufgabe gelangte Papsttum das Werk abgerundet. Das ist die letzte grosse Glaubensfestsetzung des Katholizismus. Der heutige Katholizismus ist der tridentinische, der tridentinische aber der mittelalterliche nach seiner romanistischen Seite hin mit Ausscheidung der evangelisierenden Elemente.

Mit dem Namen der katholischen Kirche war der Anspruch aufrecht erhalten, dass es in Wahrheit nur diese eine alte Kirche gebe; die Evangelischen sind Missionsgebiet. Freilich hat der Passauer Vertrag von 1552, den Moritz von Sachsen, nun an der Spitze der Evangelischen, dem Kaiser diktierte, und der Augsburger sog.

Religionsfriede von 1555 diese Fiktion zerstört oder doch gestört und in Wahrheit zwei Konfessionskirchen im Westen festgestellt: die römische und die der Augsburger Konfessionsverwandten. Aber einmal hat Rom selbst diese politischen Abmachungen nie anerkannt, und zweitens waren in dem Frieden so viel Unklarheiten und Lücken, dass er vielmehr den Namen eines Waffenstillstandes oder Interims verdient.

Die Jesuiten konnten während dieses Waffenstillstands bis zur letzten grossen Abrechnung ihre Minierarbeit fortsetzen und den Boden bereiten. Andauernd bröckelten in Deutschland Stücke evangelischen Landes wieder ab. Für die protestantischen Untertanen in katholisch regierten Ländern war nicht ausreichend gesorgt, und der Grundsatz „wessen das Gebiet ist, dessen Religion gilt“ (*cujus regio, eius religio*) musste unter diesen Umständen verhängnisvoll werden.

Inzwischen aber war auch durch Calvin und Genf die protestantische Kampfeskirche geschaffen, die der Jesuitenkirche gewachsen war. Vom französischen Luthertum ausgehend, von Zwinglis Werk berührt, von Bucer stark beeinflusst, ein Mann der zweiten Generation, doch so gewaltig, dass er der Bewegung den Stempel seines eigenen scharfgeschnittenen Wesens aufprägte, ist Jean Calvin der Schöpfer desjenigen „reformierten“ Typus geworden, der diesseits und jenseits des Ozeans eine weltgeschichtliche Rolle gespielt und das Luthertum an äusserer Ausdehnung weit überflügelt hat.

Die Erklärung für diese Erscheinung liegt einmal schon in der äusserlichen Tatsache, dass die Seemächte, die gerade damals in die Periode überseeischer Kolonisation eintraten, dieser Glaubensweise zufielen, namentlich Eng-

land, das sie in der Folge nach Nordamerika hinübertrug. Aber daneben ist doch anderes zu nennen, Innerlicheres. Dazu gehört schon, dass der Calvinismus sich als die konsequentere Form des Antirömischen, zumal im Kultus, empfahl, besonders aber denen, die bereits mit dem erwachten und bewusst gewordenen Rom, den Jesuiten und der Gegenreformation zu tun hatten. Der verschärften Form des Katholizismus entspricht die verschärfte Form des Protestantischen, die den Anspruch erhob, die wahre, erst wirklich „reformierte“ Reformation zu sein gegenüber dem Luthertum, das so viel paktiert hatte: mit Zugeständnissen und Halbheiten, auch in der Form, musste man jetzt noch mehr als früher fürchten, auch die Sache zu verlieren. Drittens ist Art und Bedeutung der Verfassung im Calvinismus in Betracht zu ziehen: entstanden im Freistaate Genf, eignete sie sich in ihrer republikanischen, auf Gottes Gebot zurückgeführten Selbständigkeit für alle die Bewegungen, die aus dem Volke hervorgegangen auch gegen die eigene Regierung das Recht der Existenz erkämpfen mussten, für alle „Kirchen unter dem Kreuz“. Das war die Form, in der das Evangelium auch ohne den Schutz der Obrigkeit leben konnte.

Endlich das Innerlichste. Das Dogma von der Erwählung, das, von Augustin übernommen, aber aus der schlechthin infalliblen Schrift begründet, je länger je mehr in den Mittelpunkt tritt, verdunkelt zwar zweifellos, indem es den Ausgangspunkt wieder ins Metaphysische verlegt, die offenbare Gnade Gottes in Christo, hat aber ebenso zweifellos eine entflammende, zu höchsten Leistungen spornende Kraft. Wie es die Häuflein der Bekenner erfüllte mit der Gewissheit der Zugehörigkeit zur Gemeinde Israels, zum Volke Gottes, das seine Schlachten schlägt, dadurch

mit Enthusiasmus und geradezu fatalistischer Todesverachtung, so trieb es sie nach innen zu höchster Anstrengung des Willens, die Gemeinde der Heiligen darzustellen. Stand die Heiligung und also die Disziplin von vornherein im Mittelpunkt des Interesses, so gewann das letztere Wort nun militärischen Klang. Hier fand das Volk, was die Staats- und Theologenkirchen des Luthertums so oft vermissen liessen, was es bei den Wiedertäufern gesucht hatte, die enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit, die Zucht des inneren und äusseren Lebens unter dem Gesetz Christi. Freilich liegt auf der Hand, dass, wenn im Luthertum sich der alte Intellektualismus in der Lehre und der alte Aesthetizismus in der Kultuspflge wieder anmeldete, so hier der alte Moralismus in der Fassung des Lebensideals nicht ausbleiben konnte, wie jene natürlich in weit engeren, durch die Schrift gezogenen Grenzen. Die Gleichwertung des Alten Testaments aber mit dem Neuen verlieh einmal diesem biblizistischen Moralismus einen harten Zug alttestamentlicher Gesetzlichkeit und verstärkte zweitens die auch jetzt wieder mit dem Moralismus verbundene Neigung zu mystischer Prophetie und Apokalyptik. Die calvinistischen Kirchen, zumal im freien England, sind der Nährboden geworden für alle möglichen Spielarten derart katholisierender Erscheinungen: reines Wiedertäufertum, asketischen Pietismus, methodistische Vollkommenheitslehre, „apostolisch-katholisches“ Christentum, Adventismus und Heilsarmee. Damit haben wir zugleich die Eigenart des Calvinismus besprochen und seine Zukunft berührt.

Genf war das mit vollendeter Strategie gewählte Ausfallstor gegen Frankreich und die romanische Welt. Nacheinander wird in Frankreich, den Niederlanden, England der Calvinismus heimisch. Das letztere hatte unter Eduard VI.

seine anglikanische Staatskirche erhalten, im Dogma calvinisierend, in der Verfassung und im Kultus weithin noch katholisch. Unter Maria der Blutigen war sie unterdrückt worden. Aber eben dadurch wurde der rein calvinistische Typus auch hier populär, und als unter der grossen Elisabeth die Staatskirche wiederhergestellt wurde, wirkte von Schottland aus, wo John Knox den strengen Calvinismus eingebürgert hatte, der Presbyterianismus so stark ein, dass von da ab eine stetig wachsende Richtung auf Reinigung von papistischem Sauerteig sich geltend macht, eine anschwellende „puritanische“ Unterströmung gegen die offizielle Bischofskirche.

Mit diesem Calvinismus, dessen Glieder durch den Augsburger Religionsfrieden auch im Reiche nicht deutlich gedeckt waren, ist die letzte grosse Abrechnung zuerst erfolgt. Der Weltkampf zwischen Restaurationskatholizismus und Protestantismus verläuft in zwei Akten. Der erste spielt im Westen und erfüllt die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts, die Regierung des spanischen Philipp, der ein grosses System zur Zurückführung der Ketzer entwirft. Aber in Frankreich halten sich trotz der Greuel der Bartholomäusnacht die Hugenotten; in den Niederlanden reisst sich die nördliche Hälfte vom spanischen und katholischen Joche los und gründet einen Freistaat, der, den protestantischen Geist am kraftvollsten ausprägend, klein wie er ist, für 150 Jahre in die Reihe der führenden Mächte tritt; an Englands Küsten zerscheitert die Armada, und Maria Stuarts Haupt fällt auf dem Block. Der Calvinismus war gerettet, Spanien aber ging seinem wirtschaftlichen Ruin entgegen.

Allein inzwischen war die andere habsburgische Linie, Oesterreich, vom jesuitischen Geiste erobert und fähig ge-

macht, den vernichtenden Stoss gegen die Ketzerei im Osten zu führen. Damals ist Oesterreich deutsch-evangelischem Wesen entfremdet worden und hat in Wahrheit schon die Kaiserkrone und die deutsche Zukunft verloren. Auf deutschem Boden hat sich naturgemäss dieser zweite Akt des Weltkampfes, ein dreissigjähriger Krieg, abgespielt. Schlecht genug hatte sich das Luthertum in der Zeit, die Gott ihm dazu gelassen, vorbereitet. Der Zwist zwischen milderen und „echten“ Lutheranern, Philippisten oder Melanchthonianern und Gnesiolutheranern zerrüttete es in denselben Jahrzehnten, da der Calvinismus vom Rhein aus nach Deutschland vordrang. Auch hier machte sich auf Seite der ersteren unter anderem ernste Sorge über die Gefährdung der Sittlichkeit durch eine Ueberspannung der Lehre von der Rechtfertigung geltend, daneben der Widerspruch gegen die dingliche Fassung des Sakraments. Da gerade in diesen Punkten der Calvinismus das Richtige zu bieten schien, kann es nicht wundernehmen, dass die Folge des gnesiolutherischen Sieges in der Konkordienformel der Uebergang der meisten philippistischen Kirchen zum Calvinismus war. So entstanden die deutsch-reformierten Kirchen lutherisch-melanchthonianischer Herkunft, im Bekenntnis und in der Verfassung abweichend vom reinen Calvinismus, wie er von Holland aus nur am Niederrhein sich einbürgerte. In dieser ermässigten Form errang der Calvinismus Sieg über Sieg und streckte sich am Anfang des 17. Jahrhunderts von Hessen über Brandenburg bis Holstein und Mecklenburg (Güstrow) vor. Die reformierte Pfalz, nicht mehr das ganz unzuverlässig gewordene, im habsburgischen Fahrwasser schwimmende Sachsen, übernahm die Führung des deutschen Protestantismus. Mit einer pfälzisch-böhmischen Phase begann der grosse Krieg.

Die deutsche Ketzerei galt es von allen Seiten zu umklammern. In der östlichen Flanke wurde der König Sigismund von Polen gewonnen, der alten Anspruch geltend machen sollte auf Schweden. Aber eben damit wurden die lutherischen Reserven in Skandinavien an die Front gerufen, wurde der „Löwe des Nordens“, Gustav Adolf, geweckt. Als Wallenstein, der habsburgische Generalissimus, Admiral des baltischen Meeres und Herzog von Mecklenburg wurde und einen Nordostseekanal plante, achtete Gustav Adolf die Zeit für gekommen, Vaterland und Glauben zugleich zu retten, indem er nach Deutschland ging. Das deutsche Interesse war das seine geworden. Wir feiern ihn als den Erretter des deutschen Protestantismus mit Fug und Recht.

Der westfälische Friede liess ein ohnmächtiges Deutschland zurück. Seine Garanten waren Frankreich und Schweden. Französischer und in geringerem Masse schwedischer Einfluss blieben für lange in Deutschland massgebend. Aber auch das Luthertum war wie der Calvinismus gerettet. Lutherische, Reformierte, Katholiken — die drei Konfessionen — lebten fortan nebeneinander, und die Welt ging über den Protest des Papstes auch gegen dieses politische Grundstatut zur Tagesordnung über.

XV.

Der Siegeslauf des protestantischen Subjektivismus. Pietismus und Aufklärung.

Man kann sagen, dass fortan die Geschichte des Christentums einerseits viel einfacher, andererseits viel komplizierter wird, das erstere, soweit es sich um die katholische, das letztere, soweit es sich um die evangelische Welt handelt. Bei der Betrachtung des im Tridentinum

abgeschlossenen jesuitisch-römischen Katholizismus kann es sich im Grunde nur um die Frage handeln, ob der Organismus stärker oder schwächer atmet, ob man sich fremder Einflüsse nicht erwehren kann und damit der Auflösung zutreibt oder seiner selbst wieder bewusster wird und dann das bestehende System noch reicher ausgestaltet, störende Fremdkörper beseitigt und noch vorhandene Lücken ausfüllt: von einer „Entwicklung“ kann noch weniger die Rede sein als im Mittelalter, nachdem mit der evangelischen Opposition die Momente der Kritik und das heisst der inneren Bewegung ausgeschieden waren. Dagegen war es die unvergleichlich hohe Frucht der Reformationsperiode, dass für die eine Hälfte der europäischen Christenheit und zwar für die nördliche, jüngere und härtere wesentlich germanischen Bluts der Reif gesprengt war, der sich um das ganze Leben gelegt hatte, am festesten aber um das innerste, jedem Menschen eigenste, sein Leben mit Gott. Das Wort Freiheit steht mit leuchtenden Buchstaben über der ganzen Folgezeit. Ein geradezu überwältigender brausender Strom endlich der Fesseln lediger geistiger Kräfte tritt uns auf protestantischem Boden in den 150 Jahren entgegen, die von der grossen englischen bis zur grossen französischen Revolution, von Cromwell bis Napoleon, von Cartesius bis Kant, von Milton bis Goethe reichen. Wie an der ersten grundsätzlichen Entfesselung hat die Religion auch an der weiteren Befreiung den wichtigsten Anteil: indem die Menschen sich in der höchsten Frage des Gewissens die Freiheit erkämpften, brachen sie aller Geistesfreiheit eine Gasse, und umgekehrt, nachdem die Menschen sich die Erlaubnis genommen, mit unverbundenen Augen in die Welt zu sehen, zu forschen und zu untersuchen, ruhten sie nicht eher, als bis auch ins

innerste Gebiet das Licht der „Aufklärung“ fiel und jede Meinung „toleriert“ wurde, was auch immer dabei herauskam. So ist die Geschichte des viel und immer mehr gespaltenen Protestantismus engverwoben mit der ganzen Ideengeschichte der Neuzeit und sprengt zur selben Zeit, da die Geschichte des Katholizismus ganz zur Geschichte einer „Kirche“ wird, den Rahmen und den Namen einer solchen, ein überaus mannigfaltiger Prozess, dessen Charakteristik sich schwer in wenig Worte fügen will.

Den Ausgang hat man zu nehmen von England. Während auf dem Kontinent das politische Interesse, das schon während der zweiten Hälfte des 30jährigen Krieges immer mehr vorgetreten war, das kirchliche völlig abgelöst hatte, stand hier in dem isolierten Inselreich die religiöse Frage noch als erster Punkt auf der Tagesordnung, ja England hat erst jetzt seine grosse wirklich populäre Reformation erlebt. Die bis dahin noch immer drohende, unter Maria Stuarts Nachkommen neu erwachte Gefahr, dass die Krone die äusserlich katholisierende Staatskirche auch innerlich ganz wieder in die Bahnen der alten Kirche zurücklenken würde, ist erst durch die Cromwellsche Aera beseitigt worden. Es sind noch Wellen der Gegenreformation, die an die britischen Gestade schlugen. Aber in dieser späteren Zeit, unter den besonderen kirchlichen und politischen Verhältnissen Englands wird etwas anderes, viel Radikaleres daraus.

Es ist ein Irrtum, wenn man meint, die unmittelbare Frucht der lutherischen Reformation sei die persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit gewesen. Nicht in diesem Sinne, mochte er auch in der Konsequenz des Lutherwortes: „Ich kann nicht anders, Gott helfe mir“ liegen, war das Speierer Edikt von 1526 gemeint, das den Ständen ge-

stattete, es zu halten, wie sie es vor Gott und kaiserlicher Majestät verantworten könnten. Um die Freiheit, in ihren Territorien das lautere Evangelium verkünden lassen zu dürfen, um die Freiheit der Konfession, um die Existenz evangelischer Landeskirchen kämpften Fürsten und Städte, nicht um die persönliche Glaubensfreiheit ihrer einzelnen Untertanen. Vielmehr ist es nur die andere Seite dieses Reformationsrechtes, das von einer theokratischen Fassung des obrigkeitlichen Regiments ausging und seine Berechtigung nahm, wenn Fürst und Magistrat für einhellige Predigt des Evangeliums in ihrem Lande Sorge trugen. Dass auch 1555, ja, wenngleich vielfach durchlöchert, noch 1648 dieser Grundsatz in Geltung bleibt, ist die Folge des engen Bundes, den die Reformation mit der Obrigkeit, die neue Gemeindebildung mit dem Staate auf lutherischem Kirchengebiete eingegangen war. Die aufsteigende Zeit des politischen Absolutismus liess dann aus Landeskirchen vollends Staatskirchen werden. In dieser Linie lag eigentlich nur die Entwicklung zu byzantinischer Unfreiheit: nur wer auch dieses Stück der Gesetzgebung, die von Serenissimus gebilligte Form der evangelischen Lehre und Kultusübung, anerkennt, ist in diesem Gemeinwesen möglich oder doch als Vollbürger, der Aemter bekleiden kann, möglich, und für diesen ist Kirchlichkeit dann Bürgerpflicht. Diese Unfreiheit aber war um so unwürdiger, als der Staat die religiös-theokratische Auffassung seiner Kirchenhoheit mit einer weltlich-territorialistischen immer mehr vertauschte.

Nur vom Boden des Calvinismus war eine freiere Entwicklung zu erwarten. Wir müssen uns wieder dessen erinnern, dass hier die äussere Verfassung der Kirche wesentlich ist; die Aemter, an ihrer Spitze das Amt der

Presbyter als der Träger der Kirchenzucht, gehen zurück auf das direkte Gebot des Herrn, die Aussage der untrüglichen Schrift. Liegt darin zweifellos ein Rückfall in katholische Auffassung, der um so bedenklicher war, als man gegebenenfalls das Bischofsamt ebensogut wie das Presbyteramt aus der Schrift begründen konnte, also einen episkopal verfassten, katholisierenden Calvinismus, so war doch eben damit ein Dienstverhältnis gegenüber dem Staate geradezu ausgeschlossen. Wohl bemächtigte sich der durch die Welt gehende landes- und nationalkirchliche Zug auch des reinen Calvinismus: in Genf selbst, in Schottland, in Holland wurde der Calvinismus doch zur Staatsreligion, die neben sich nur bürgerlich nicht vollberechtigte Bekenner anderer Glaubensweise duldete. Aber von einer Herrschaft des Staats über die Kirche war nicht die Rede, viel eher umgekehrt von einer Theokratie, wie sie Calvin in Genf vorbildlich eingerichtet hatte. Trat die Obrigkeit dem eigenen Glauben nicht bei, so führte man sein Leben kraft der starken selbständigen Presbyterial- und Synodalverfassung unter dem Kreuz in völliger „Trennung der Kirche vom Staat“ weiter, unter Umständen sogar selbständige politisch-militärische Rechte erringend, ein Staat im Staate, wie der republikanische Hugenottenstaat im monarchischen Frankreich vom Edikt von Nantes 1598 bis zum Edikt von Nimes 1629. So wuchtig war der politische Geist des kirchlichen Calvinismus, dass er überall auch, auf die staatliche Sphäre übergreifend, republikanische Neigungen mit sich führte und als politischer Gegner des absolutistischen Königtums erschien. Aus diesem Geiste ist der glorreiche Freiheitskampf der Niederlande geboren, das freie Holland als Frucht zurücklassend.

Dass diese Dinge von hier, vom Osten und Süden, von Schottland aus im Norden auf das dazwischenliegende England

wirken mussten, in dem schon unter der grossen Elisabeth ein volkstümlicher strenger Calvinismus immer stärker sich geltend gemacht hatte, liegt auf der Hand. Die akute Gefahr der Rekatholisierung unter Karl I. entband die Katastrophe, und die rücksichtslose Verwendung der episkopalen Staatskirche als Mittel des monarchischen Absolutismus liess die kirchliche und politische Opposition vollends zusammenfliessen. Aber unter den furchtbaren Erschütterungen dieser Revolutionsjahre, die, nachdem man eben auf dem Festland den grossen Frieden gemacht, hier den eigenen König als Hochverräter an der Freiheit Englands aufs Schafott führten — unter diesen Erschütterungen entsprang der englischen Volksseele, dem religiös-politischen revolutionären Calvinismus ein Neues. Der bisherige, überall siegende altreformierte Calvinismus, auch der von Schottland nach England hereingetragene und hier zuerst erfolgreiche, war Presbyterianismus, d. h. aristokratischer Republikanismus, der immerhin von und unter Amtsauctoritäten lebte, auf geschichtliche, objektive Werte, die Schrift und die calvinistische Tradition in den Bekenntnissen, sich stützte und überall aufs Ganze, die Nation und ihre Heiligung ging, deshalb auf Obrigkeit und Staat immerhin gerichtet. Jetzt aber erhebt sich aus kleinen verborgenen Anfängen heraus plötzlich und übermächtig die radikale kirchliche Demokratie, die von allen geschichtlichen Auctoritäten und höheren Instanzen absieht, nur den Gott im eigenen Innern hört, allein auf den einzelnen und seiner Seelen Heil achtet und darum die Kirche nur als die Gemeinde der Gläubigen definieren kann, diese aber schon da findet, „wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen“. Sie ist Independentismus, sofern sie nicht nur gegen jede Staats-, sondern auch gegen jede Landes- und

Nationalkirche, jede Synode und jedes Kirchenregiment Front macht, um die vollkommene Unabhängigkeit zu wahren, sie ist Kongregationalismus, sofern sie die Kirche atomisiert, sie auflöst in lauter kleine autonome Gemeinschaften und Konventikel wirklich Gläubiger.

Die Erscheinung ist zu erklären theils aus dem Calvinismus selbst: aus dem Gemeindeprinzip, das neben dem Amtsprinzip immer mitklingt und sich ebenso aus der Schrift ableiten lässt, aus dem Prädestinationsdogma, das den einzelnen auf sich stellt und ihn auf seine eigenen Erfahrungen zum Beweise der sicheren Errettung, auf die Stimme des Geistes, das innere Licht, verweist, aus den Einflüssen, die das Naturrecht schon auf Calvin ausgeübt hat — theils aus dem eigenthümlichen Boden Englands, in dem Gedanken von Volksfreiheit seit lange lebendig waren. Auch hier gehen religiöse und politische Ideale völlig zusammen: der kirchliche Radikalismus wird zur politischen Sturmpartei und bemächtigt sich der Leitung Englands, bis schliesslich Cromwell, sein Haupt und sein Held, als Lordprotektor an der Spitze der jungen Republik steht. Wie damals Englands Grösse auf den Meeren geschaffen wurde, ist auch innerlich das moderne England geboren worden. Aber die neuen Gedanken ziehen unter der Fahne der Religion: „Ich denke, es ist etwas vor der Thür, wir stehen an der Schwelle, daher ziemt es uns, unsere Häupter zu erheben und in dem Herrn uns zu stärken“, rief Cromwell bei der Eröffnung der ersten Parlamentssitzung der Republik. Viele glaubten, das Ende der Dinge sei gekommen, so stark war das Gefühl, an einem Wendepunkt zu stehen. Wie ein Rausch des Enthusiasmus war über die Nation gekommen. Es ist, als ob in der Tiefe ein Quell aufgebrochen wäre, der die Wasser über alles Land führte.

Was sagte die Stimme in der Tiefe? Dass „Religion“, mit einem dieser Engländer zu antworten, „kein Name ist, sondern eine Sache, keine Form und kein Begriff, sondern göttliches Wesen, die inwendige Kraft in der Seele eines Menschen, mit der er glaubt und an Gott gebunden ist in Rechtschaffenheit und Heiligkeit“, dass sie also, wie wir Heutigen sagen, auf unmittelbarer Erfahrung beruht und in einem unmittelbaren sittlichen Verhältnis zwischen Gott und uns besteht. Ist dem so, hat „die Wahrheit und Kraft der Religion ihren Grund in dieser innerlichen Beziehung zwischen Gott und der Seele, so gibt es hier keine menschliche Zwangsgewalt“, urteilte das englische Parlament; ist des ganzen Lebens Sinn der innere „Fortschritt des Pilgers“ zur „ewigen Ruhe der Heiligen“, so wird man jeden einzelnen seinem Gewissen überlassen müssen und jeden Glauben dulden müssen, der den Zwecken des Staates nicht zuwiderläuft, wie der jesuitische Katholizismus freilich tut, da er in sich selbst staatsfeindlich ist: Toleranz gegen alle mit Ausnahme der grundsätzlich Intoleranten.

Man kann sich nicht ohne tiefe Bewegung in die Geschichte dieser Jahre versenken, die ihren Höhepunkt 1653 hat, da „das Parlament der Heiligen“ zusammentrat. Wie in Deutschland 1520/21 flossen für diesen einen Moment in England alle Strömungen zusammen, um das Neue und Ungemeine zu vollbringen; wie in Deutschland folgte der gleichsam geschichtslosen Zeit, da der Enthusiasmus alle Ueberlieferung als Ballast wegwerfend und alle Stufen der Entwicklung überspringend ein Idealgebilde aufrichtete, die Zeit der Scheidung der Geister, der Reaktion und schliesslich der Kompromisse. Musste auch der erblindete Sänger der Revolution, Milton, ein „verlorenes Paradies“ besingen, musste die Gemeinschaft der Quäker, die besondere

Frucht jener Periode des extremen Subjektivismus, den Geist ihrer Prophetie dämpfen und eine Gesellschaft stiller Menschenfreunde werden, fanden auch viele der alten Stürmer und Dränger, dass der Calvinismus sich mit einer bischöflichen Staatskirche wohl vertrage — die „glorreiche Revolution“ Wilhelms von Oranien 1688 hat mit der politischen Freiheit in der Toleranzakte doch auch die religiöse zu einem Grundrechte gemacht. Die Dissenterkirchen der Presbyterianer und Kongregationalisten, der Quäker und Baptisten erhielten mit gewissen Beschränkungen gesetzliche Anerkennung als Freikirchen neben der Staatskirche, deren Verbindung mit dem Staate übrigens zugleich gelockert wurde und deren Spaltung in eine hoch- und niederkirchliche Partei die Erinnerung an die Zeit der Revolution bewahrte.

Und was die Dissenter in Altengland nicht vollkommen erreichten, das gelang in Neuengland, in den nordamerikanischen Kolonien um so besser. Auf diesem unberührten Boden, wo keine Tradition zu überwinden war und die Menschen sich nicht stiessen, hatte man Raum für das „heilige Experiment“ in jeder Form; hier hat namentlich der Kongregationalismus seine grosse Zukunft gefunden. So treten in der neuen Welt neben die gebundenste Form des Katholizismus, wie sie die Jesuitenmission verbreitete, die freiesten Formen des Protestantismus.

In der Heimat hatte unterdes die Sache des Subjektivismus einen weiteren Schritt vorwärts gemacht: nicht nur von der Reformation aus, auch vom Humanismus aus konnte man zu ihm kommen. Die Aufklärung, die zuerst im englischen Deismus einen breiteren Boden gewann, steht in unverkennbarem Zusammenhang mit der Renaissance, in der die Menschen zuerst gewagt hatten, die schöne bunte Welt draussen und die reiche Welt drinnen

in der Seele ohne Anwendung der scholastischen Schemata und Formeln zu betrachten. Diese letzteren waren in ihrer Art ja klar, aber in das neuentdeckte, sich immer erweiternde chaotische Reich von Kräften und Phänomenen Ordnung zu bringen, es mit dem autonom erklärten menschlichen Verstande zu durchdringen und mit der überkommenen Anschauung auseinanderzusetzen, das war die Aufgabe. Sie war nicht mehr von den südeuropäischen Völkern zu lösen, denn hier hatte die Gegenreformation alle Ansätze zertreten, Giordano Bruno verbrannt, Galilei zum Widerruf gezwungen, die Socinianer und Antitrinitarianer (Unitarier) über die Schweiz nach Polen und Ungarn verjagt. Indem die Renaissance aber nach dem Norden rückte, um sich in der Aufklärung zunächst selbst aufzuklären, nach dem kälteren verstandesschärferen Norden, verband sie sich mit dem protestantischen Geiste, gewann an sittlichem Ernste und Zucht des Gedankens und wurde aus einer Neugeburt der Kunst zu einer Neugeburt der Wissenschaft. Freilich, der deutsche Protestantismus, der unter Melanchthons Führung den Humanismus willkommen geheissen, hatte mannigfach eingeschnürt und geschwächt die Keime nicht zur Entfaltung bringen können, aber auf dem Boden des Calvinismus waren, als er seinen Freiheitskampf hinter sich hatte, alle Bedingungen auch hierfür gegeben.

In Holland fanden der französische Katholik Descartes und der spanische Jude Spinoza die Freistatt, nicht in irreligiösem Sinn, aber unter völliger Aufgabe des Dienstverhältnisses, in dem die Wissenschaft bisher zur Theologie gestanden hatte, wie von einer tabula rasa aus die grössten Probleme des Denkens anzugreifen, und in England begründete Bacon von Verulam († 1626), in höchster Staatsstellung, unter Absehen von allem bisher Erarbeiteten, eine

völlig neue Methode für das Denken, die rein induktiv vorgehende naturwissenschaftlich-mechanistische.

Die wesentlichen Merkmale der Zeit kann man diesen Anfängen bereits abnehmen. Erstens, der Verstand hat den Primat; dass wir denken, war für Descartes der letzte Beweis unserer Existenz und damit eines realen Seins überhaupt, das Denken ist das Grunddatum. Zweitens, der so verständliche, ja notwendige Bruch mit der ganzen Ueberlieferung liess bei allem das Individuum von heute zum Ausgangspunkt nehmen, musste also einen völlig abstrakten doktrinären Subjektivismus zutage fördern. Zugrunde aber lag drittens dem Unternehmen, von da aus zu einer wirklichen Erkenntnis vorzudringen, die optimistische Gewissheit, dass der natürliche, unbefangene, durch Tradition nicht belastete Mensch die normale Vernunftwahrheit gleichsam in sich trage, mit der er Geschichte und Gegenwart, Natur und Gesellschaft meistern könne. Viertens erblickte man in der naturwissenschaftlichen Methode die wissenschaftliche Methode überhaupt, auch zur Erforschung der Geschichte und des Seelenlebens. Die Naturwissenschaft ist die Grundwissenschaft; die Naturbeherrschung, die durch die Erkenntnis in Naturgehorsam erlangt wird, führt in ihrer technischen Anwendung auch zu einer besseren Gestaltung des ganzen Lebens, zu einer Vermehrung und Verbreiterung der Lebensgüter — Wissen in diesem Sinne ist auch Macht, Fortschritt, Genusssteigerung. Die „Kultur“ wird zur Göttin und ist es für viele bis heute geblieben.

Das ist die Entwicklung, die die Sache besonders im praktischen, seebeherrschenden England genommen hat. Und hier wird nun zuerst in weiterem Umfange die Auseinandersetzung mit der überlieferten Gestalt der christlichen Religion auch in ihrer protestantisch-calvinistischen

Form unternommen. So sehr im allgemeinen das religiöse Interesse abgenommen hatte, die Revolutionszeit zitterte doch in den Gemütern nach; gerade der siegreiche Kampf der Dissenter um ihre Gewissensfreiheit hatte die liberale Aera herbeiführen helfen, die durch die Einführung der Pressfreiheit 1693 eingeleitet unter dem wighistischen Parlament bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts herrschte. Man hat aber noch innerlichere Zusammenhänge mit der Revolutionszeit festzustellen, wie z. B. die innere Geschichte des Quäkertums, ein Vergleich von George Fox mit William Penn, schlagend beweist. Schon der religiöse radikale Subjektivismus, der jeden autonom auf sich, d. h. auf die Stimme Gottes im Innern stellte, hatte mit Kirche und Tradition aufgeräumt und die Achtung vor Schrift und Sakrament weithin erschüttert. Als die Hoffnung fehlgeschlagen, die Begeisterung verraucht, die Prophetie erloschen war, blieb als das innere Licht die natürliche Gottesverehrung und die Stimme des Gewissens. Das aber waren die angeborenen Ideen von Religion und Sittlichkeit, von denen auch die Aufklärung redete, als sie sich nun dem Christentum gegenüberstellte, und zu denen man auch kam, wenn man speziell die Grundsätze des neu erstarkten Naturrechts — sein Hauptvertreter, der Holländer Hugo Grotius, starb 1645 — vom politischen aufs religiös-kirchliche Gebiet übertrug.

Und war es nicht in der Tat die Lehre, die man aus dieser schrecklichen Zeit des Religionshaders und seinem Resultat, dem Nebeneinander verschiedener Konfessionen, zu ziehen hatte, bestätigt und erweitert durch den Blick auf die vielen Religionen der sich dehnenden Erde, dass allen Formen der Gottesanbetung ein Kreis von gemeinsamen Ideen zugrunde liege? Musterte man die ganze

Geschichte des Christentums, so fand man wohl beim Stifter die natürliche Religion in ihrer Reinheit, aber in der Folge so viel Irrtum, Priestertrug und Gewalttat, dass der Anspruch auf unbedingte und ausschliessliche Geltung als eine Anmassung erscheinen musste. Mit Wundern durfte man den übernatürlichen Ursprung von Kirche und Schrift nicht beweisen wollen, denn dies Argument zerfiel vor dem neuen Weltbilde, das die Astronomie des Kopernikus und Kepler festgestellt, den Menschen und seine Erde völlig aus dem Mittelpunkte werfend, und vor der Erkenntnis der Naturgesetze, die eben damals Newton von Entdeckung zu Entdeckung führte.

So wurde aus der Jenseitsoffenbarung ein innerweltlicher Prozess, aus der konkreten christlichen Erlösungsreligion ein abgeblasster Gottesglaube oder Deismus, als dessen überall gleichbleibender Inhalt die Moral, gipfelnd in Humanität und Toleranz, erschien — die moralische Zucht, die „Tugend“ liess man auf dem Boden des calvinistischen Protestantismus nicht fahren. Man tauschte gegen die altreformierte Orthodoxie und ihre Gesetzlichkeit einen Intellektualismus und Moralismus ein, der viel älteren Datums ist, die stoische Wurzel nicht verleugnen kann und eine letzte Folge davon war, dass man als grossen Unterbau der christlichen Weltanschauung immer eine „natürliche Theologie“, d. h. eben die griechisch-römische Popularphilosophie stehen gelassen hatte. Die 1717 in London erfolgte Umbildung der mittelalterlichen Bauhütten zu einem „Orden der Freimaurer“ im Sinne humanitärer und weltbürgerlicher Ideale ist doch ein Beweis, dass die aufklärerische Stimmung die Kreise der Gelehrten überschritt. Nimmt man dazu, dass auch die englische Staatskirche, wieder im sicheren Besitz ihrer Macht und in ihrem Be-

stand nicht abhängig von der Gläubigkeit ihrer Glieder, sich damals einer freieren Auffassung weit geöffnet und arminianischen wie socinianischen Einflüssen Raum gegeben hatte und dass man, auch wenn man Wunder und Offenbarung verteidigte, es doch nicht anders als mit Gründen der Vernunft tat (rationaler Supranaturalismus), so erkennt man, wie stark eine allgemeine rationalistische Denkweise England ergriffen hatte. Durch einen breiten Strom populärer Literatur wirkte sie von hier auf die ganze Zeit.

Unter ihren Einfluss trat besonders Deutschland. Hier hatte der dreissigjährige Krieg nicht nur den blühenden Bestand des lutherischen und reformierten Protestantismus geknickt, sondern auch eine bedenkliche Spaltung im geistigen Leben des Volks hinterlassen.

Auf der einen Seite steht es, namentlich in den vornehmen Kreisen, unter dem Einfluss des französischen Hofes mit seiner Frivolität, seinem Absolutismus, seinen katholisch-jesuitischen Neigungen. Die Regierung des Sonnenkönigs Ludwigs XIV., der seine Kirche auch als Katholik beherrschte, den Gallikanismus erneuerte und doch den Jesuitismus pflegte, die klassische Periode der Literatur heraufführte und doch alle Freiheit des Geistes, die Hugenottenkirche und die letzte innerkatholische Reformbewegung augustini-schen Charakters, die jansenistische, erstickte, aller Herrscherlust die Zügel schiessen liess und doch den Ruf des allerchristlichsten Königs ertete — diese glänzende Regierung übte einen fast unwiderstehlichen Reiz auf die Fürsten Deutschlands aus. Am Ende des 17. Jahrhunderts unterlag ihm der Nachkomme Moritz' von Sachsen, das lutherische Haupt des corpus evangelicum im Reichstag, der in Unsittlichkeit förmlich watende Kurfürst August der Starke. Sein Uebertritt war der Preis für die Krone des römisch-

katholischen Polen. Hinter Polen aber erhob sich seit dem nordischen Krieg der neue griechisch-katholische Staat Peters des Grossen. Dem französischen Einfluss sekundierte in Sachsen der österreichische. Der habsburgische Träger der Reichskrone, Leopold, vollendete in seinen Landen das Werk der Gegenreformation, indem er Ungarns Selbständigkeit und Protestantismus zugleich brach, und suchte durch Konversionen weitere Bresche in den deutschen Protestantismus zu legen.

Derart eingeengt und gerade von den Kreisen bedroht, von denen man am meisten abhängig war, verlangte man um so mehr nach dem Halt der reinen Lehre. Jetzt erst wird die lutherische Orthodoxie zu der Zerrgestalt evangelischen Christentums, für die der Wittenberger Professor Abraham Calov, ein Mathematiker der Religion und wahrer Grossinquisitor nach THOLUCKS Wort, der reinste Typus ist. Indem man diese Gestalt im Auge hat, wird man leicht ungerecht gegen das Grosse, was die Orthodoxie geleistet hat. Sie hat in den ersten Generationen nach dem Zusammenbruch der alten Glaubens- und Kirchenform unermüdlich das neue biblische Begriffsmaterial auch in die harten Köpfe der Bauern hineingepredigt und sie zu den neuen Formen des gottesdienstlichen Lebens erzogen, damit ein neues Kirchenvolk mit einer festen Summe evangelischer Sitten und Anschauungen geschaffen. Vor allem die Schule war ein Kind der Reformation, und hier wirkte die Verbindung mit dem Staate fruchtbar. Allein neun evangelische Universitäten waren im ersten Jahrhundert neugegründet; auf ihnen wurde ein Pfarrerstand erzogen, der immerhin turmhoch an Bildung über den früheren Hirten des Volkes stand. Seine Lehrmeister waren die Chemnitz, Hutter, Johann Gerhard, deren dogmatische Hauptwerke, wahre

„Summen“ der neuen Theologie, zwar wesentlich nur den Gehalt der grossen Bekenntnisschriften verarbeiteten, aber das Ganze des lutherischen Systems so eindrucksvoll und klar zum Ausdruck brachten, dass noch ihr Schatten, den KARL HASE 200 Jahre später zitierte, die flache Lehre seiner eigenen Zeit zu Fall brachte. Der Jammer des grossen Krieges hatte dann wenigstens das Kirchenlied zu hoher Blüte gebracht, das in Paul Gerhardt zum wahren Volkslied ward.

All das kann doch nichts an dem Urteil ändern, dass die Theologie nun vollends zu einer neuen streitsüchtigen Scholastik, die Kirche zur Schule und Predigtanstalt, das Kirchenregiment zum Bureaukratismus wurde. Die Fühlung mit der Seele des Volks, das zwar allsonntäglich in der Kirche sass und den Katechismus wusste, ging verloren, und damit verlor man steigend den Einfluss auf das sittliche Leben. Die Religion war eine Sache für sich, die man zu bestimmten Stunden, namentlich des Sonntags, erledigte. Wem dieser Zustand zu Herzen ging, der verfiel dann wohl wieder auf die vor- oder nebenreformatorische Mystik, wie der tiefinnerliche Verfasser der vier Bücher vom wahren Christentum, Johann Arndt.

Es war die ganz natürliche Folge dieser Lage, dass die Ernsten aus dem lutherischen Volke, bedrängt vom römischen Aberglauben und französischer Weltlust, unbefriedigt von der eigenen Kirche, sich auf den Calvinismus gewiesen sahen, der eine volkstümliche und trotz aller Orthodoxie das Leben ergreifende Frömmigkeit bot und zwar in den stammverwandten Ländern aufstrebender freierlicher Macht, während das eigene Land hoffnungslos darniederlag. Man wird schon die überraschenden Erfolge der calvinistischen Propaganda an den deutschen Höfen,

die bis zur Zeit Gustav Adolfs reichen, sich zum Teil so zu erklären haben. Für die Bewegung des Volks wurde dadurch der Weg gebrochen. Neben Holland tritt dabei immer mehr der Einfluss Englands, dessen Herrscherfamilie seit 1704 mit der Hannovers identisch ist und dessen kirchliche Geschichte Deutschland geradezu repetiert: erst Pietismus, dann Aufklärung.

Schon der treffliche Schwabe Johann Valentin Andreae († 1654), der Reorganisator der völlig verwüsteten württembergischen Kirche, holte sich Mut und Gesichtspunkte für seine so überaus segensreiche, bis heute spürbare Lebensarbeit bei den Genfer Reformierten, deren Kirchenzucht ihm ein unerreichtes Vorbild blieb. Zwei Jahre darauf starb das norddeutsche Schulhaupt einer freieren Theologie, der Vater des „Synkretismus“, Georg Calixt. War auch sein Rekurs auf die noch „einhellige Lehre der ersten fünf christlichen Jahrhunderte“ vom Apostolikum bis zum Chalcedonense als auf den eigentlichen, weil gemeinsamen Glaubensgrund, in der Tat ein Rückfall in den Altkatholizismus, die Weiterführung gerade jenes reformatorischen Irrtums, als ob erst mit dem Papsttum die Verkehrung des Evangeliums eingetreten sei — das Theologengeschlecht, das in Helmstedt erzogen wurde, lernte doch über den Zaun der eigenen Konfession sehen, namentlich wie der Meister selbst zu den Reformierten hinüber. Vom Rhein her erfolgte dann am Ende des Jahrhunderts das Einströmen des niederländisch-englischen Pietismus, dessen Kennzeichen das Konventikelwesen und die in den Konventikeln geübte strenge Heiligung und Zucht, die „Präzision“ auch im Leben ist. Wie in England waren diese Erscheinungen in Holland aus dem kirchlichen Leben ganz konsequent herausgewachsen: Gisbert Voet, das Haupt der

holländischen Orthodoxie, der „Papst von Utrecht“ († 1676), beschreibt nicht nur, sondern billigt die Konventikel, indem er den hier gepflegten „Puritanismus“ definiert „als die exakte und vollkommene Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem Gesetze, welches von Gott vorgeschrieben und von den wirklich Gläubigen angenommen und mit Eifer befolgt wird“, verrät also die moralistische und kasuistische Fassung dieser Sittlichkeit und zeigt überdies bei der Aufzählung der einzelnen Werke als ihres Inhalts einen weltflüchtig-asketischen Zug. Der deutsche Pietismus ist sicher zu beurteilen als ein Einströmen calvinistischen Geistes in das Gebiet des Luthertums. Bei dem Elsässer Spener selbst, dem Landsmann Bucers, dem Frankfurter Senior, lassen sich die Linien aufweisen. Aber das Luthertum war so bedürftig und die Ausführung, die Spener seinen „Frommen Wünschen“ gab, war so nüchtern und dem anderen Boden angemessen, dass die von ihm ausgehende Bewegung auf pietas, auf lebendige Volksfrömmigkeit wie eine Befreiung und eine populäre Reformation wirkte, die das Werk Luthers nach der Seite des Lebens ergänzte und vollendete. In das sächsische Zentrum des Luthertums gerückt, hat der Pietismus nach Speners Tod (1705) von der neugegründeten Universität Halle aus und unter Franckes Leitung ganz Mittel- und Norddeutschland religiös befruchtet und in Werken der Barmherzigkeit und der Inangriffnahme der äusseren Mission einen wahren Weitblick der Liebe gezeigt und eine ganze Welt von Aufgaben geöffnet. Aber von den Führern des Luthertums zurückgewiesen und in heftigsten Kampf gegen die herrschsüchtige Orthodoxie geraten, hat er auch die schlummernenden und nur verhüllten Züge wieder hervorgekehrt und ausgebildet, die das Evangelium herabziehen, die welt-

flüchtige Gesetzmäßigkeit, die subjektivistische Pflege des Gefühls, mit der Wissenschaftsverachtung als Kehrseite, die ungesunde Sondierung und Schematisierung der inneren Erfahrung, die Gleichgültigkeit gegen die grossen Zusammenhänge von Kirche und Konfession, den schwärmerischen Kultus kleinkreisigen Gemeinschaftslebens. Nur in Württemberg, wo der konfessionelle Gegensatz bei weitem so gross nicht war, hat er mit Kirche und Theologie einen guten Bund geschlossen. Independentismus konnte aus diesem deutschen Konventikel-Christentum, das sich unter der Aufsicht landesherrlicher Konsistorien zu entfalten hatte, nicht hervorgehen. Aber die der Bewegung innewohnende Tendenz auf Freikirche hat sich in der Brüdergemeinde, deren Stifter von Spener aus der Taufe gehoben und im hallischen Waisenhaus erzogen war, doch ein Denkmal gesetzt, so viel anderes hier auch noch hinzutrat. Zinzendorf konnte es doch nur mit einem Material von fremden Menschen, die ihm gleichsam in die Hände wanderten. Allein auch die Fehler des Pietismus waren aufs Ganze gesehen in diesem Moment der Entwicklung eine Notwendigkeit und ein Fortschritt, denn erst die Erweichung des staatskirchlichen Konfessionalismus und die Entfaltung des religiösen Individualismus machte eine Weiterentwicklung auch auf lutherischem Gebiet überhaupt möglich.

Solche Neubelebung des deutschen evangelischen Christentums hatte, aus Sachsen vertrieben, ihren Hort in Brandenburg gefunden. Dieser Staat war vor anderen geeignet, einem Ausgleich reformierten und lutherischen Wesens zu dienen. Denn hier zuerst war der Fürst zum reformierten Bekenntnis, 1613, übergetreten, ohne sein Land nach sich zu ziehen, und durch den Erwerb der rheinischen Besitzungen herrschte er nun, selbst dem milden Typus der deutsch-

reformierten Kirchen angehörend, über streng reformierte und streng lutherische Lande zugleich. Wie keinem lag Union ihm nahe. Der grosse Kurfürst hat sich schliesslich bescheiden müssen und nur das Schelten verboten, aber indem sein Enkel Friedrich Wilhelm I. über dem Pietismus die Hand hielt, hat er in der innerlichsten Weise das Werk des Ahnen fortgesetzt.

Eben dies Brandenburg-Preussen aber wurde nun die Macht, um die sich ein eigentümlich deutsch-evangelisches Leben wieder sammeln konnte. Der grosse Kurfürst, der zu einer neuen politischen Ordnung Deutschlands den Grund gelegt hat durch Besiegung der Schweden, durch Lösung Preussens von Polen, durch Bekämpfung der Franzosen, hat sich auch zum Hort der evangelischen Interessen aufgeschwungen, die französischen Refugiés wie die ungarischen Flüchtlinge aufgenommen. Die Führung des deutschen Protestantismus geht von Sachsen und der Pfalz auf Preussen über. Der erste König von Preussen hat um die Wende des Jahrhunderts auch der Wissenschaft in Berlin auf Leibnitz' Veranlassung ein Heim geschaffen durch die Gründung der Akademie. Von Hannover wurde Leibnitz nach Berlin gerufen. Preussen beginnt die Vertretung und Förderung des protestantischen Geisteslebens in Deutschlands Norden zu übernehmen. Und das deutsche Volk selbst hat wieder so viel eigene Kraft gewonnen, dass es zu der grossen Geistesbewegung jener Tage eine selbstständige und bedeutende Stellung einzunehmen vermochte, als nun die zweite Welle vom Westen herüberschlug und die alten Formen des kirchlich-religiösen Lebens niederlegte, die Aufklärung.

Das eigentliche Mittel der Aufklärung ist die Zeitung gewesen, die damals ihren Weltberuf antritt, den geistigen

Verkehr zwischen den Nationen zu vermitteln und innerhalb der einzelnen Nation die Erkenntnis in kurzer und leicht fasslicher Form in alle Schichten zu tragen. Nach holländischem Muster gründete Thomasius, selbst das Urbild eines umfassend gebildeten, überall keck ins öffentliche Leben greifenden Journalisten, 1688 die erste deutsch geschriebene wissenschaftliche Zeitung; 1739 entstand im hannoverschen Göttingen, am Sitze der soeben gegründeten Universität, die den Namen eines Königs von England trägt, das noch heute hervorragende wissenschaftliche Organ, die Göttingischen gelehrten Anzeigen. Dazu traten die belletristischen Blätter, die, nach Form und Geist Nachahmung der englischen „moralischen Wochenschriften“, seit den zwanziger Jahren das deutsche Bürgertum mit der Denkweise der englischen Popularphilosophie und Moralreligion bekannt machten. Es beginnt eine sich immer mehr ausbreitende schöngestige Literatur, die fast durchweg auf englische Vorbilder zurückgeht, der Sittenroman, die Naturdichtung, die ästhetische Abhandlung, die moralische Erzählung und Fabel. Ihre Art kennt jeder aus Gellert († 1769), Friedrichs des Grossen ganze Hoffnung für eine deutsche Kultur, die ihm so weit hinter dem Genie eines Voltaire zurückstand. Seit der Mitte des Jahrhunderts wirkt dann auch dieser wahrhaft zersetzende französische Geist, insofern doch auch eine Frucht des englischen Deismus, als Voltaire von dort seine Grundgedanken übernommen hatte.

Dem populären Rationalismus, der mehr in einer allgemeinen praktischen Richtung auf vernünftige Erkenntnis und Moral als Lebensinhalt besteht, vereinigt sich nun aber auf deutschem Boden ein spekulativer Rationalismus in den Kreisen der wissenschaftlichen Philosophie. Während sich das Interesse der Engländer von den beiden

Substanzen des Descartes sofort der Natur, von den beiden Modi des Spinoza der Ausdehnung und damit der empirischen Naturwissenschaft zuwandte, vermag der Deutsche Leibnitz überhaupt nur den Geist oder das Denken als Sein anzuerkennen und lenkt damit alles Interesse auf die Geisteswissenschaften. Da er aber weiter überzeugt ist, dass der kleine Menscheng Geist über den grossen Gottesgeist und sich selbst, wenn er nur logisch richtig verfährt, deutliche und angemessene Ideen hervorbringen kann, so wird seine ganze Philosophie ein rationaler Idealismus, der von einer grossartigen, religiös begründeten Zuversicht auf die gütige, das All harmonisch leitende Weltvernunft zeugt. Durch Christian Wolff in die Menge hinunter geleitet und mit den stoisch-praktischen Elementen des populären Rationalismus verbunden, konnte dieser neue deutsche Platonismus eine eklektische Religionsphilosophie idealistischen Charakters hervorbringen, die wie jene zur Zeit des römischen Kaisertums geeignet erschien, die allgemeine Religion der edlen Gebildeten in allen Ländern und in allen Volksreligionen oder Konfessionen zu werden, wie Leibnitz selbst, allen Nationen gehörig.

In dieser Zusammensetzung erst musste die „Aufklärung“ dem Christentum gefährlich werden. Während in England die einseitig naturwissenschaftlich orientierte Philosophie sich auch bei Locke in einem unklaren Schwebezustand zur Kirche befindet, für die sie einen Ersatz nicht in Aussicht zu stellen vermochte, war hier ein Totalangriff auf die Kirche die Folge. Lessing, in dem die wissenschaftlichen und populären Strömungen zusammenlaufen, der Sohn des sächsisch-lutherischen Pfarrhauses und spätere Bibliothekar an der von Leibnitz gegründeten Wolfenbütteler Bibliothek, Künstler und Denker zugleich, riss die

deutsche Bildung von der überlieferten Form der Religion und der Herrschaft der christlichen Theologie los und richtete ein neues, frei auf Vernunft und Moral gegründetes Ideal auf, in dem neben dem rationalisierten Christentum die heidnische Antike die beherrschende Stelle einnahm.

Nun erst hob ein Sturm und Drang an, und die zweite klassische Periode der deutschen Dichtung stieg auf dem protestantischen Boden auf, ein Geistesfrühling, der an das 15. und 16. Jahrhundert erinnert. Neben die hohe Zeit von Wittenberg stellt sich die hohe Zeit von Weimar, neben Friedrich den Weisen, den Schützer Luthers, aus dem gleichen Fürstenstamme Karl August, der Mäcen Goethes. Eine erstaunliche Menge bedeutender Menschen traten in den achtziger, neunziger Jahren auf den Plan und schütteten grosse und edle Gedanken über unser Volk — aber von Christentum war merkwürdig wenig die Rede. Hatte die Theologie vordem alle Gebiete und das ganze Denken beherrscht, so schien jetzt die Befreiung des Denkens von ihrer Herrschaft das Ende des Christentums zu bedeuten. In den dreissiger Jahren waren die Logen in Hamburg, Leipzig und Berlin gegründet. Von letzterem Orte ergiesst sich nun ein besonderer Strom populärer oder vulgärer Aufklärung ins Volk, für die nur an die Allgemeine deutsche Bibliothek und an die Namen Nicolai und Moses Mendelssohn erinnert zu werden braucht. Eine Begeisterung für Verstandesklarheit durchzieht die Welt.

Schliesslich vermag sich die Kirche selbst nicht dieser Entwicklung zu entziehen, das Kirchenvolk nicht, die Theologen und Pastoren nicht, die Kirchenregimente nicht. Wie in England der Puritanismus, hatte in Deutschland der Pietismus der Aufklärung direkt vorgearbeitet. Mit seiner

Zurückstellung der objektiven und geschichtlichen Werte, seiner Pflege eines subjektiven Gefühlschristentums, seiner Betonung werktätiger Liebesgesinnung bildete er für viele den Uebergang zu einem ästhetisch-ethischen Christentum allgemeiner Toleranz und Humanität. Aus den frommen Kreisen stammen nicht wenige Vertreter der neuen Bewegung, und die innere Verbindung wird dadurch bestätigt, dass eine sentimental-religiöse Stimmung als Neben- und Unterströmung mitläuft und auch dem Rationalismus einen milden gemütvollen Ton verleiht. Nicht nur bei Goethe klingen pietistische „Bekenntnisse einer schönen Seele“ aus der Jugendzeit weit ins Leben hinein. An Salomon Semler, dem Vater des theologischen Kritizismus († 1791), und seinem Lebensgang pflegt man mit Recht aufzuweisen, dass auch in der Fachtheologie der Pietismus direkt in den Rationalismus hineingeführt hat. Aber er ist hier relativ am spätesten eingedrungen und hat erst unter Kants Einfluss, der „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ und das heisst als moralische Gesinnung 1793 im Zusammenhang darstellte, zu systematischer Verarbeitung durch Teller, Wegscheider u. a. geführt. Die geistige Luft, die den Geistlichen und die Gemeinden umgab und nun auch von den theologischen Kathedern wehte, machte sich auf den Kanzeln immer mehr geltend.

Es begann die berüchtigte Predigt des Christentums ohne Christus, aber über allerlei gemeinnützige Kenntnisse, die vor allem den Rationalismus zu einem Ketzernamen gemacht hat, und an der man allerdings die tiefe Schwäche dieser Denkart, wenn sie auf Gegenstände der Religion angewendet wird, ebenso drastisch aufweisen kann, wie die des Pietismus am jüngeren Francke und die der Orthodoxie an Abraham Calov. Aber man wird nicht nur mit THOLUCK

anerkennen müssen, dass die Denkart als Durchgang notwendig war, weil man nur durch eine solche Selbständigkeits-erklärung der eigenen Einsicht die Herrschaft der Scholastik in der Theologie und des Aberglaubens in der Devotion überwinden konnte, sondern auch, dass sie, am Evangelium gemessen, einige Vorzüge enthielt, die nicht wieder verloren gehen durften. Der Rationalismus hat den Himmel allerdings auf die Erde gezogen, das Christentum damit aber wieder zu einer einfachen und fassbaren Grösse gemacht und zu den natürlichen Aufgaben unseres täglichen Lebens zurückgeführt; es hörte auf eine Schule, ein geheimnisvolles System und eine Summe besonderer Handlungen zu sein, fasste die einzelne Persönlichkeit in ihrer konkreten Gegenwart und wies sie auf die sittlichen Aufgaben des Lebens, auf den Beruf in Haus und Staat als Verpflichtung gegen Gott, knüpfte also die Religion und die gemeine Sittlichkeit wieder unlöslich zusammen. Diese gewiss ärmliche Auffassung des Christentums als einer Tugendlehre war doch die Religion des pflichttreuen und ehrenfesten preussischen Beamtenstandes wie des Königs, der sich als den ersten Diener des Staates wusste.

Die alle Kirchen und Konfessionen zersetzende und Toleranz gegen jedermann predigende Aufklärungsbewegung hätte diesen Umfang nicht erreichen können, hätte nicht der mit dem Kirchenregiment betraute Staat selbst sein Verhältniss zur Kirche ebenfalls geändert. Nachdem schon im 17. Jahrhundert das innere Band, das die deutschen Höfe mit der Kirche und Theologie der Reformation verknüpfte, gefallen war, und die patriarchalische Haltung, die noch der Herzog Bet-Ernst von Gotha († 1675) theilte, einer kühl-gleichgültigen, rein territorialistischen im Zeitalter des Absolutismus gewichen war, kam auch in Deutsch-

land durch Uebertragung des Naturrechts, wie sie namentlich Thomasius vollzog, die Theorie von der Kirche als einem freien Verein auf. Musste diese auch einerseits der Selbständigkeit der Kirche zugute kommen, indem sie als ein eigentümliches Gebilde mit einem besonderen inneren Leben anerkannt wurde, so unterwarf sie andererseits die Kirche noch völliger dem Staate, der, von jeder religiösen Auffassung gelöst, nunmehr seinen weltlichen, juristisch-polizeilichen Charakter ganz rein auch der kirchlichen Korporation gegenüber zur Geltung bringen konnte. So erlebte man denn einen preussischen König, dessen Absolutismus ihn zum unumschränkten Herrn auch seiner Staatskirche machte und dessen Aufklärung doch jedermann in seinem Reiche ausgesprochenermassen nach seiner Façon selig werden liess.

Der alte Fritz hat nicht nur um deswillen seinen Platz in der Kirchengeschichte. Seine politische Grösse hat den deutschen Protestantismus an eine andere Stelle gerückt. Nicht allein, dass der Einfluss Englands auf die deutsche Entwicklung nun definitiv dem unmittelbareren Preussens wich, innerhalb des Deutschen Reiches schob sich das protestantisch-norddeutsche Preussen vor das katholische Oesterreich. Auch in der Schätzung des Volks! Indem man nach langem Jammer wieder stolz sein konnte auf die Taten eines deutschen Helden, indem man auch ausserhalb Preussens „fritzisch“ gesinnt war, huldigte man dem Genie eines im Marke protestantischen Fürsten: das deutsche Nationalgefühl erwachte unter den Schlägen gegen katholische Mächte im Bunde mit dem Geiste des Protestantismus. Noch grösseres! Der Meister der Kriegskunst, der gegen Russen, Franzosen und Oesterreicher Sieger blieb, hat seinem Staate und damit dem deutschen Prote-

stantismus eine Grossmachtstellung im europäischen Konzert errungen. Mit alledem waren die wichtigsten Entscheidungen des 19. Jahrhunderts vorbereitet.

Kein Wunder, dass dieser scharfe protestantische Geist des friedericianischen Zeitalters auch die katholische Welt durchzieht. Er erobert ihre vornehmsten Sitze, Wien, Paris, Rom, und ergreift das Papsttum selbst, das schon seit einiger Zeit von liberalen Anwendungen bewegt wird. Nach dem Vorgange des vom politischen Liberalismus ergriffenen Portugal entledigt sich der tridentinische Katholizismus seiner vornehmsten Waffe selbst, des Fähnleins Jesu, in Spanien, Frankreich, schliesslich an der höchsten Stelle. 1773 unternimmt Clemens XIV. Ganganelli das Ungemeine, durch die Bulle Dominus ac redemptor noster die Gesellschaft als Quelle des Unfriedens für die Völker aufzulösen; die katholischen Staaten des Reiches folgen. In Russland und dem Staate, da auch der Jesuit nach seiner Façon selig werden konnte, finden die flüchtigen Väter Aufnahme. Häresie und Aufklärung schützen die Reste. Ueber Oesterreich zieht das Jahrzehnt des josephinischen doktrinären Staatsliberalismus hinweg, in Bayern treibt ein katholischer Bund der Lichtfreunde sein Wesen, und im Reiche tun sich 1786 die Erzbischöfe in Ems zu einer Punktation zusammen, um die Aufrichtung einer deutschen Nationalkirche unter ausdrücklicher Berufung auf das alte Konstanzer Verfassungsrecht von 1415 zu beschliessen. Es geht ein Gefühl durch die Welt, als seien die Tage des Katholizismus überhaupt gezählt. Friedrich der Grosse meint zu Voltaire, dieser werde sein Ende noch erleben. Und wirklich, der protestantische Geist der Aufklärung hat den katholischen hier in der ganzen Breite überwunden, allmählich und friedlich. Die Vertreibung der Salzburger in den 30er Jahren des

18. Jahrhunderts war die letzte Welle der Gegenreformation gewesen. Der exklusive Anspruch der hierarchischen Kirche, dass man nur unter dem Krummstab Leben und Seligkeit finden könne, wird überwunden durch den Gedanken der Humanität und Toleranz gegen Andersmeinende und beugt sich vor der Macht des Staats, die negative Sittlichkeit des Mönchtums tritt in den Schatten gegen das protestantische Ideal tätigen Schaffens, der Tugendübung im täglichen Beruf, im Dienste des Staats. Man kann nicht wissen, wohin diese ganze Entwicklung wenigstens im Reiche geführt hätte, wenn nicht am Ende des Jahrhunderts dieses Eindringen der protestantischen Aufklärung an einem Punkte Europas, der ein wirklicher Brennpunkt war, zur Katastrophe geführt hätte. Auch in Oesterreich, Italien, der Pyrenäenhalbinsel hatten die sich vielfach überstürzenden liberalen Reformen eine Fülle von Unzufriedenheit hervorgerufen, und Reaktionen wären kaum ausgeblieben, aber die unbedingte, tiefgreifende und allgemeine Wendung der Dinge und Anschauungen findet doch seine Erklärung nur durch das furchtbare Erlebnis der französischen Revolution, die mit ihren Ausläufern 25 Jahre die europäische Welt in Bewegung hielt und eine Warnungstafel ohnegleichen aufrichtete.

Auf dieser Warnungstafel steht für die Katholiken: Hütet euch vor dem subjektivistischen autoritätsfeindlichen Protestantismus, denn er hat die Revolution gemacht. Im Syllabus von 1864 ist es offiziell fixiert worden, und unzählige Male wird es von den Ultramontanen wiederholt. Gerade das Umgekehrte ist richtig. Auf dieser Warnungstafel steht: Hütet euch vor dem jesuitischen Katholizismus, denn er hat im Bunde mit dem Absolutismus dieser hochbegabten Nation erstlich, als sie zu freieren Formen der Religion aufstreben

wollte, das Gewissen gebrochen, sie sodann in einem Zustande entsetzlicher mittelalterlicher sozialer Misere festgehalten und hat ihr durch alles dies die innere Kraft genommen, die Ideen einer neuen Zeit, die mit Gewalt auf die Menschheit eindringen, zu verarbeiten und sich selbst äusserlich und innerlich zu reformieren. Das Licht der Erkenntnis, für das Friedrich der Grosse seinem Volke die Augen öffnete, das er es ertragen lehrte, ihm vorantrug, um es für das Leben und die Pflicht zu erziehen, wirkte in jenem Lande wie eine Brandfackel. Die von England im 18. Jahrhundert herübergekommene Aufklärung führte hier nicht zu philosophischem Idealismus und hausbackener moralischer Religion, sondern zu dem krassen Materialismus der Diderot, Holbach, Lamettrie, Helvetius, dem Religionsspott und -hass eines Voltaire, dem politischen Radikalismus Rousseaus. Aber auch alle Theorien und geistreichen Kritiken, über die in den schönggeistigen Pariser Salons bei Tanz und Putz debattiert wurde, hätten die Revolution nicht gemacht, wenn nicht der Heisshunger eines im ancien régime verkommenen und vertierten Volkes dazugetreten wäre. Der allgemeine Ruf nach Freiheit, nach völliger Entfesselung des Individuums, gleicher Teilnahme an Herrschaft und Lebensgenuss in einem Volk von Brüdern — *liberté, égalité, fraternité* die französische Trikolore — brachte freilich mit der unbedingten Religionsfreiheit als einem allgemeinen Menschenrecht auch dem protestantischen Reste, der Hugenottenkirche, der edlen, unter unerhörten Opfern erneuerten „Kirche der Wüste“ die Stunde der Befreiung — aber es war eben ein verschwindender Rest. Die Kirche war die katholische Kirche, und da konnte das Ende nur der radikale Umsturz sein. Schon die konstituierende Versammlung von 1789/90 tat den kräftigsten Schnitt, der eine jahrtausendalte Entwicklung be-

seitigte und durchführte, was Heinrich V. im Jahre 1111 vielleicht geplant hat, die völlige Wegnahme des geistlichen Besitzes, die Beschränkung des Klerus auf das geistliche Amt, aber nicht wie unter Heinrich V., um dafür diese geistliche Seite Rom auszuliefern, sondern um den Klerus zugleich völlig der neuen Verfassung einzugliedern. 33 Bischöfe fielen durch einen Federstrich, Staatspfarrer mit staatlichem Gehalt wurden die Curés. Damals revoltierten die deutschen Bischöfe (S. 170), hier verweigerten viele Priester den Eid auf diese Verfassung, und der geängstete König schützte seine Priester und streckte die Hand nach auswärtiger Hilfe.

Mit dem Haupte des dadurch hochverräterisch gewordenen Königs fiel die Kirche und mit der katholischen Kirche, da man nur diese kannte, das Christentum. Auch jetzt wieder, wie am Anfang dieser Periode, einige Jahre des Freiheitstaumels 1792/93, einer geistigen Trunkenheit, die über die Menschen kam. Auch dort in der englischen Revolution ein Umsturz aller Ordnungen, staatlicher und kirchlicher, eine radikale Gleichmacherei, sogar auch dort wie hier ein König auf dem Schafott. Aber vergleichen wir den Königsmörder Cromwell dort mit dem Königsmörder Robespierre hier, das Parlament der Heiligen mit dem Wohlfahrtsausschuss; dort hat die schrankenlose Freiheit gerade ihre Kraft in der tiefsten Gebundenheit an Gott, hier hat sie auch Gott aufs Schafott gebracht und Christus noch einmal gekreuzigt. Fürder rechnet die Weltgeschichte nicht mehr von dessen Geburt, sondern dieser Entdeckung des eigenen souveränen Ich, und die Vernunft, die Göttin der Zeit, zieht in Notre-Dame ein. Es ist vielleicht das Erschreckendste, wie mit einem Schlage klar wird, dass dieser französischen Menschheit das Christentum und der Gottes-

glaube nichts war. Das ist der Fluch dessen, dass man das Christentum nicht zu fassen gelernt hat als unsere Lebensrichtung, sondern als eine Meinung neben oder auch über anderen. Es ist im Jahre darauf die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes bekanntlich beschlossen worden, ein Gott von Gnaden des französischen Volkes! Das ist katholische Religionsauffassung, die sich hier selbst strafft. Die französische Revolution steht allerdings am Ende dieses Abschnitts über den Siegeslauf des protestantischen Subjektivismus, aber es ist unverstandener protestantischer Subjektivismus auf dem Gebiet katholischen Geisteslebens. Die Bartholomäusnacht, die Aufhebung des Edikts von Nantes und die Dragonaden haben ihre göttliche Vergeltung gefunden in dem Wahnsinn jener Jahre.

XVI.

Die religiöse und kirchliche Regeneration und das Ringen der Gegensätze in der neuesten Zeit.

Je näher man einem Gebirge kommt, desto undeutlicher wird die Gliederung der Massen für unser Auge; je näher uns die Zeit steht, die wir noch zu betrachten haben, desto schwerer ist es, ihre Grundzüge zu entdecken. Doch ist es sicher nicht nur die Folge dieser Nähe, dass dem Auge die Linien so durcheinander laufen. Gegen die Herrschaft des Subjektivismus musste sich eine Reaktion erheben, die die tatsächlichen Verknüpfungen des Subjekts mit den geschichtlichen und sozialen Zusammenhängen aufwies. Da diese erwachende Bewegung auch der Wiederbelebung alter Formen zugute kam, die Vertreter der Aufklärung also sich in den wichtigsten Errungenschaften bedroht sahen, musste

ein scharfer Gegensatz emporwachsen, der auf beiden Seiten zu radikalen Folgerungen und Forderungen treiben musste. Je weiter man im 19. Jahrhundert fortschreitet, desto verworrener wird das Bild, bis in unserer unmittelbaren Nähe die Gegensätze sich mir wenigstens zu mildern scheinen. Dagegen hat andererseits die steigende Solidarität und Geistes-einheit der europäischen Menschheit die Entwicklung insofern vereinfacht, als sich die Bewegungen dem geschichtlichen Boden gleichmässiger mitteilen und also in den verschiedenen Ländern zu gleicher Zeit konstatieren lassen. Man kann den Fortschritt des Ganzen schildern, wenn man den Blick wesentlich auf Deutschland gerichtet hält und dessen Entwicklung für die Periodisierung massgebend sein lässt, um so mehr, als der deutsche Protestantismus die geistige Führung übernimmt.

Die neueste Geschichte der „Kirche“, die man im allgemeinen mit der des 19. Jahrhunderts gleichsetzt, pflegt man mit einer Betrachtung darüber zu beginnen, dass die Revolutionszeit und die gewaltige napoleonische Züchtigung, in die sie auslief, die europäische Welt von ihrem rationalistischen Hochmut geheilt und zu einer Wiedererweckung der Religion geführt habe. Das ist inbezug auf England unbedingt falsch und inbezug auf Deutschland bedarf es einer Einschränkung.

Der Subjektivismus der Aufklärung ist in England, wo er auch längst so tief nicht in die Kirche eingedrungen war, schon viel früher friedlich und innerlich überwunden worden durch die Skepsis und den Methodismus, d. h. durch eine tiefere Wissenschaft und eine Erweckung tieferer Frömmigkeit. Indem die „Untersuchungen über den menschlichen Verstand“ von Locke zu Hume († 1776) fortschritten, wurde die frohe Zuversicht erschüttert, dass das

Instrument unseres Denkens solch normative Vernunftwahrheiten produzieren könne, wie z. B. eine allgemeingültige Gottes- und Morallehre. Die positive und zugleich populäre Ergänzung zu dieser Skepsis lieferte der Methodismus der Whitefield († 1771) und Wesley († 1791), die ihren Subjektivismus wie der Pietismus wenn auch schablonenhaft auf die alten Erfahrungen von Sünde und Gnade gründeten, dabei wie die Aufklärung die Tradition beschnitten und alles Gewicht auf die einfachen praktischen Fragen und das sittliche „Vollkommenheitsstreben“ legten und endlich innerhalb der Staatskirche sich ans ganze Volk wandten, damit den Forderungen einer neuen Zeit gerecht werdend. Wenn dann daraus doch wie aus seinen Vorgängern auf reformiertem Boden eine Freikirche geworden ist, so liefert diese mit den 28 Millionen Bekennern, die sie heute auf der Erde zählt, den Beweis, dass der angelsächsische Protestantismus jedenfalls gewaltige Kräfte der religiösen Erneuerung aus dem eigenen Schoss, in voller Freiheit und mitten aus dem modernsten Leben heraus hervorzubringen vermag. Wie sehr alle Kirchen Englands von dieser „Erweckung“ mitergriffen wurden, beweist die um 1800 erfolgte Gründung der grossen Missions- und Bibelgesellschaften.

Auch bei uns in Deutschland hat sich der Protestantismus selbst korrigiert und erneuert, freilich erst im 19. Jahrhundert allgemein. Aber es ist ungerecht gegen die vorhergehende Periode, wenn man dabei von einer Wiedererweckung in dem Sinne redet, als ob die Generationen vorher religiös vollkommen tote gewesen wären und erst die nationalen Heimsuchungen und die Freiheitskriege wieder Leben geschaffen hätten.

Erstens war der Pietismus nicht tot. Wenigstens im Süden unseres Vaterlandes hatte er Kräfte lebendig er-

halten. Von Schwaben aus bildete sich 1780 unter dem Ulmer Senior Urlsberger die Christentumsgesellschaft, eine weitverzweigte Vereinigung warmherziger freiergerichteter Christen, aus der um die Wende des Jahrhunderts unter dem Einfluss der englischen Gründungen der Keim zu den grossartigen Basler Veranstaltungen für äussere Mission hervorging. Auch Pestalozzi, der König unter den Erziehern, in dem der Rationalismus durch einen gemütswarmen pietistischen Zug gebrochen wird, ist wahrlich nicht nur Produkt napoleonischer Prüfungen: das Buch von „Lienhard und Gertrud“ entstand um 1785. Auch in Zinzendorf hat sich Pietismus und Aufklärung eigentümlich gemischt, und dadurch, dass seine durch Spangenberg von Wunderlichkeiten befreite Brüdergemeinde über das Konventikelhafte hinaus auf ganz allgemeine Ziele der Erweckung und Gewinnung in Volk und Welt gerichtet ist, strebt sie bereits den sozialen Auffassungen der Zukunft entgegen.

Dass auch der Rationalismus des deutschen Nordens, so wie wir ihn zeichneten, nicht nur „Abfall“ war, sondern auch positive, weiterwirkende Kräfte enthielt, war im letzten Abschnitt bereits ausgeführt. Aber unsere Zeichnung der Zeit war absichtlich nicht vollständig. In der deutschen Aufklärung selbst sind Momente vorhanden, die, wenn sie zur Herrschaft kamen, die Ueberwindung der Aufklärung in den Kreisen der Gebildeten bedeuteten; schon vor der napoleonischen Zeit sind die entscheidenden Zeugnisse dafür nachweisbar.

Am wenigsten möchte ich anschlagen, dass, wie in England, sich in der Fachtheologie neben und gegen den baren Rationalismus ein rationaler Supranaturalismus erhebt, denn, am evangelischen Glaubensbegriff gemessen, steht beides auf einer Linie: ob ich nun die christliche

Religion für eine vernünftige natürliche Wahrheit, diese für die eigentliche Offenbarung und ihre Anerkennung für das Merkmal des Christen halte, oder ob ich sie als eine übernatürliche Offenbarung definiere, aber vernünftig deute und beweise und diese Summe von Lehren für das Christentum erkläre. Hier, in der Theologie, musste nach dem Generalangriff der Aufklärung von Grund aus neu gebaut werden. Sie befand sich in einer von allen früheren Stadien der Entwicklung verschiedenen Lage, insofern sie sich nicht nur einzelnen Ketzereien oder auch einer Gesamtverschiebung des Evangeliums, wie sie der Romanismus darstellt, gegenüber sah, sondern vielfach einer Leugnung aller Grundlagen. Es kann nicht scharf genug betont werden, dass erst die Neuzeit die Kirche wieder zu einer Frontstellung gezwungen hat, die sie seit Theodosius verlassen hatte und der deshalb auch die Bekenntnisse der Reformationszeit keine Rechnung tragen konnten. Bis dahin war es selbstverständlich, dass man wenigstens äusserlich als Christ in einer christlichen Gesellschaft lebte: von nun an galt es nicht nur gegen den Aberglauben, sondern auch den Unglauben zu kämpfen. Wenn auch durchs Christentum hindurchgegangen und mit tausend Banden damit verknüpft, entsteht doch eine Gesellschaft, die, in unmittelbare Geistesföhlung mit der Antike getreten, eben jenes platonische und aristotelische, stoische und epikureische Heidentum in sich aufgenommen und verarbeitet hat, gegen das in den ersten Jahrhunderten die Kirche ihre Existenz hatte erkämpfen müssen. Damit rücken die Prinzipienfragen und die Apologetik wieder vor, damit war es gegeben, dass damals nur durch eine neue Sicherung der Prinzipien zu einer wissenschaftlichen Begründung des Christentums zu gelangen war; zu einer solchen Sicherung

aber gehörte vor allem, dass man die Stimmung der Aufklärung brach.

Diesen Dienst hat die klassische deutsche Philosophie und die klassische deutsche Dichtung geleistet. In dem Jahrzehnt, an dessen Ende erst die Katastrophe über Frankreich hereinstürmte, schrieb Immanuel Kant seine wichtigsten Schriften, 1781 die Kritik der reinen Vernunft und 1788 die Kritik der praktischen Vernunft, auf dem Höhepunkt der französischen Revolution 1794 Fichte seine grandiose Wissenschaftslehre. In Kant laufen die beiden Linien der auf protestantischem Boden erwachsenen Philosophie zusammen, der deutsche Idealismus oder Rationalismus im philosophischen Sinn mit dem englischen Empirismus und Skeptizismus. Indem er, den Engländern folgend, kritische Untersuchungen über das Werkzeug unseres Denkens und die Tatsachen unseres Bewusstseins anstellte, kam er zu der Ueberzeugung, dass alle theoretischen Denkresultate, also alle exakt-wissenschaftlichen Erkenntnisse auf sinnlicher Erfahrung beruhen, während die abseit solcher sinnlichen Erfahrung sich in uns vorfindenden Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur als praktische Forderungen zu bezeichnen sind. Damit machte er das Weltwissen von der Herrschaft des „Glaubens“ als eines höheren Weltwissens frei. Indem er andererseits, den Deutschen nach, eben diese uns innewohnenden, nicht weiter beweisbaren Postulate nicht etwa für Illusionen, sondern für die eigentlichen, weil unmittelbaren Gewissheiten erklärte und vielmehr feststellte, dass jenes Wissen nur ein Spiegelbild einer an sich unerkennbaren Welt sei, unserem Bewusstsein vermittelt durch die der Täuschung unterworfenen Sinne und geordnet nach den unserem Bewusstsein eigentümlichen Gesetzen, behauptete er die Selbständigkeit,

ja die Priorität des sittlich-religiösen Geistes gegenüber der Natur. So gewaltig war der Eindruck davon, dass Fichte, der sich als den metaphysischen Vollender des Kantschen Kritizismus ansah, dieses starke, sittliche Gesetz gebende Ich zum absoluten Ich, zum Gott-Ich, erhob, das sich selbst und das Nicht-Ich, die Welt des Scheins, setzt, um daran den Stoff seiner eigenen sittlichen Gesetzgebung und Entwicklung zu haben. Das erscheint gewiss als die Spitze des Subjektivismus, aber es ist zugleich im selben Augenblick, da man in Frankreich Orgien sittlicher Zügellosigkeit feierte, die Souveränitätserklärung des sittlichen Geistes über das Fleisch.

Stand aber die Selbständigkeit und Hoheit des Geistes fest, so konnte in die Form auch ein lebendigerer reicherer freier Inhalt hineingegossen werden, als es die starre Formel der Philosophen zuliess. Das hat die klassische deutsche Poesie geleistet, zum Teil schon unter Kants Einfluss, wie namentlich Schiller zeigt. Es ist eine geschichtliche Tatsache, die sich mit bleierner Schwere auf jedes junge fromme Gemüt legt, dass unsere Lieblingschriftsteller, von denen unser Volk, wir selbst von Kindheit an leben, mindestens der Kirche, vielfach dem geschichtlichen Christentum ganz fern standen. Man hat doch gelernt auf Tieferes zu achten. Unsere Dichter haben an die Stelle des Aufklärungsideals den Kultus des Genies gesetzt. Lavater aber definiert einmal das Genie als das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, innig Eigentümliche, Unnachahmliche, Göttliche, Inspirationsmässige. Von den Verstandes- und Willenstätigkeiten lehrte das eigene Innenleben mit seinem Sturm und Drang zurückzugehen auf die Geheimnisse des Gemüts, den schöpferischen Urgrund, auf die Natur der Seele und ihre

einfachen, primitiven Regungen und Schwingungen. Wie hätte man die Religion in diesen Tiefen nicht entdecken sollen? Auch Rousseau hatte sie hier gefunden. Das Verständnis für religiöse Unmittelbarkeit, für das Prophetische, also das religiös Geniale, brach durch: eben in Lavater grüsste Goethe selbst das religiöse Genie und war lange Zeit wie bezaubert von diesem Eindruck. Neben Lavater standen andere, die Dichter und „Propheten“ zugleich waren: Jung-Stilling, Hamann namentlich, der „Magus des Nordens“, Matthias Claudius, Jacobi, kleinere Leute neben jenen Grossen von Weimar, aber doch Leute von einer neuen, unmittelbaren, kraftvollen und originellen Religiosität christlichen Gepräges.

Aber zu jenen Grossen von Weimar gehörte einer, der uns noch einen Schritt weiter führt, Herder: unter dem Einfluss des alle Wirklichkeit ausmessenden Goetheschen Geistes, aber auch seines christlichen Predigerberufes, der ihn auf eine die ganze Menschheitsgeschichte durchziehende Entwicklung wies, baut er sich an auf dem weiten Felde der Geschichte, sucht das Genie, das Ursprünglich-Schöpferische und darum wahrhaft Echte in den grossen Individuen wie im unbewussten Weben der Volksseele und fügt das Gefundene zusammen zu einer Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. 1778 erschienen die „Stimmen der Völker“ und von 1784 an seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. In dieser Geistesgeschichte erkannte er auf dem Gebiete der Religion als die vornehmste Erscheinung die Menschheitsreligion des Christentums, als den höchsten schöpferischen Genius Christus den Menschensohn, als das grösste und edelste, von Poesie und Weisheit durchzogene Volksbuch die Bibel, die „Stimme des Volkes“ Israel und doch das Buch der Menschheit, weil

die Stimme, das Wort Gottes an Israel. Humanität und Christentum schlossen hier einen neuen Bund unter dem Zeichen der Geschichte.

In mancher Beziehung lagen die Dinge wieder ähnlich wie am Vorabend der Reformation: auch sie war vorbereitet durch eine kritizistische Philosophie, die die Bahn frei machte — den Nominalismus; durch eine neue Kunst und Wissenschaft, die in den freien Raum einen aus dem Bewusstsein des genialen Ich geschöpften Inhalt setzte und doch in alle Wirklichkeit einging — Renaissance und Humanismus; durch eine neue psychologische Vertiefung in die Phänomene unmittelbaren religiösen Seelenlebens — die gleichfalls sprachschöpferische deutsche Mystik. Friedrich Schleiermacher war kein zweiter Luther, aber, innerlichst berührt von jenen vorbereitenden Kräften, die durch die Namen Kant, Goethe, Herder und Zinzendorf bezeichnet werden, konnte er doch der Reformator des deutschen Protestantismus wenigstens im Reiche der Bildung werden. An die Gebildeten unter den „Verächtern der Religion“ richtete der Dreissigjährige 1799 seine „Reden über die Religion“. Gerade weil sie der feinsten Form des Unglaubens, dem ästhetischen Idealismus, selbst noch so spürbar nahe standen, goethisch berührten und doch mit allem Pathos für die Religion eine „eigene Provinz“ im menschlichen Seelenleben im unmittelbaren Selbstbewusstsein in Anspruch nahmen und in dieser Provinz wieder die bestimmte Religion des verachteten Christentums als Herrscherin aufwiesen, wirkten sie für viele in der Tat wie eine Entdeckung von neuem Land. Dass er aber die Erhabenheit des Christentums gerade in der Erlösungsidee, die Erhabenheit Christi, der deshalb so göttlichen wie menschlichen Wesens sein müsse, in diesem seinem Mittleramt zwischen Unendlichem und End-

lichem fand, nicht in der „Reinigkeit seiner Sittenlehre“ (das Verständnis des Rationalismus!), nicht in der „Eigentümlichkeit seines Charakters voll hoher Kraft und rührender Sanftmut“ (das Verständnis der Genieperiode!), das war die prinzipielle Ueberwindung der „Aufklärung“ in Kirche und Theologie und hat eine Bewegung erzeugt, deren Schwingungen durch das neue eben anbrechende Jahrhundert gingen. Wie ein Prophet wägt er an seiner Schwelle Altes und Neues, noch ein Einsamer, aber im souveränen Gefühl des kommenden Sieges: „Nichts ist die Religion fast in allen Genossen der jetzigen Welt, denen ein Leben in Kraft und Fülle aufgeht“, aber gerade „aus dem Nichts geht immer eine neue Schöpfung hervor“. „Was ist nicht zu erwarten von einer Zeit, die so offenbar die Grenze ist zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge? Wenn nur erst die gewaltige Krisis vorüber ist, kann sie auch einen solchen Moment hervorgebracht haben, und eine ahndende Seele, wie die flammenden Geister unserer Zeit sie in sich tragen, auf den schaffenden Genius gerichtet, könnte vielleicht jetzt schon den Punkt angeben, der künftigen Geschlechtern der Mittelpunkt werden muss für ihre Gemeinschaft mit der Gottheit.“ Wird es eine neue Bildung neben dem Christentum sein? Wird es selbst untergehen? „Wie sollte es! Der lebendige Geist desselben schlummert zwar oft und lange und zieht sich in einem Zustande der Erstarrung in die tote Hülle des Buchstabens zurück, aber er erwacht immer wieder, so oft die Witterung in der geistigen Welt seiner Auflebung günstig ist und seine Säfte in Bewegung setzt, und so wird es noch oft wiederkehrend sich anders und anders erneuen.“

Und die Witterung würde günstig, die Säfte nicht nur der Gebildeten, sondern des ganzen Volkes in Bewegung

zu setzen. Die Bedeutung der grossen geschichtlichen Gottesführungen soll mit dem Vorhergehenden nicht unterschätzt werden. Schon die Umwälzungen, die man in den neunziger Jahren im Nachbarlande erlebte, hatten auch auf den deutschen Protestantismus eingewirkt, einerseits Gedanken von Menschenrechten, Völkerfrieden und Weltbürgertum auch hier geweckt und gestärkt, andererseits den Ruf nach Autorität, nach Einschränkung des demokratischen Zuges, nach Schutz für Thron und Altar lauter werden lassen, einen Ruf, der am Hofe Friedrich Wilhelms II., des Urhebers des Wöllnerschen Religionsediktes (1788), lauten Widerhall fand. Man suchte die gefallene Monarchie in Frankreich erst zu retten, dann zu rächen.

Nun kam über Deutschland selbst der Umsturz aller Verhältnisse durch den grossen Sohn der französischen Revolution, den durchs bewaffnete Volk auf den Thron gehobenen korsischen Parvenü, in dem der Subjektivismus als despotischer Egoismus seine Verkörperung gefunden hat. Die Throne stürzten in Deutschland daher wie morsche Gerüste, die Armeen zerstieben, Frankreich reichte bis Hamburg, und der König von Preussen, Friedrich Wilhelm III. jetzt, floh in die äusserste Ecke seines Reiches. Der vermehrte Ruf nach Schutz für die geschichtlichen Rechte verschlug nichts; was half, war der Appell ans Volk in Tat und Wort. Das ist entscheidend gewesen für die ganze Zeit bis ca. 1830. Der Neubau des preussischen Staates fing unten an, machte aus Hörigen freie Bauern und aus Kolonien von Spiessbürgern aufblühende, sich selbst verwaltende Kommunen, aus allen Volksgenossen wehrpflichtige Männer, die ihren Herd selbst zu verteidigen hatten. Der Aufruf „an mein Volk“ von 1813 wurde der Wendepunkt. Als der Sturm vorüber war, konnte es sich in Deutschland nicht

nur darum handeln, Thron und Altar um so fester aufzurichten und jede freiere Regung zu unterdrücken. Die grossen Retter Preussens, Stein an der Spitze, gingen daran, dem Volk den Anteil an der Regierung zu sichern, den es sich mit Blut und Sorge verdient. Sie wollten einen Staat schaffen, der in vereinter Arbeit von Fürst und Volk nicht nur Rechtsordnungen zu hüten, sondern alle Kulturgüter zu schützen hätte. Auch das heilige Gut der Religion, den Glauben des Volkes. Unter dem furchtbaren Ernst der Lage, da man das Herz immer wieder stark machen musste für das Opfer und für die Hoffnung, da das Unwahrscheinlichste Ereignis wurde und alle Herrlichkeit der Welt sich vergänglich erwies wie des Grases Blume, ist doch vielen das gepriesene Licht der menschlichen Einsicht dunkel erschienen und der Stab der eigenen Gerechtigkeit zerbrochen. Der alte innige Bibelglaube an den Gott, dem wir verschuldet sind, der uns Strafe schickt, aber auch eine Zeit des Heils und einen Heiland, uns zu erlösen zur wahren Freiheit, brach doch wieder auf in der Tiefe des Gemüts, nicht eine Gabe der Obrigkeit, sondern eine freie Gabe von Gott, nicht allgemein, aber bei vielen Besten. Man empfand, dass auch das zu dem bedrohten Erbe der Väter gehöre und man es neu zu erwerben habe, um es zu besitzen. Gerade die Kämpfer und Sänger der Freiheit hatten Gott die Ehre zu Füssen gelegt, Fortschritt und Frömmigkeit waren Bundesgenossen. Und auf der anderen Seite, dem grossen freien volkstümlichen Zuge gegenüber, der sich das Beste aus den Zielen der Revolution angeeignet, konnte Reaktion auch auf kirchlichem Gebiet zunächst nicht aufkommen. Die nächste Zeit ist charakterisiert dadurch, dass das liberale und konservative Element, die Schätzung subjektiver Freiheit und Frömmigkeit und objektiver Autorität

und Kirchlichkeit, noch ineinander gehen. Das gibt ihr etwas Grosses: noch ist man ein einzig Volk von Brüdern.

Was sie verbindet, ist das Zauberwort Geschichte. Der Kultus des Genies ward abgelöst durch den Kultus des Volksgeistes, die Aufklärung durch die Romantik. Noch im alten Jahrhundert schrieb Friedrich v. Hardenberg, genannt Novalis, den „Heinrich von Ofterdingen“. 1806 begann Jakob Grimm die deutschen Märchen zu sammeln, bald liessen Brentano und Arnim in „des Knaben Wunderhorn“ die alten Weisen ertönen. Die Romantik ist das erwachende Geschichtsgefühl vor der exakten Geschichtsforschung, verwoben mit einem vorwiegend auf die Heimat gerichteten Naturgefühl, das, durch Goethe-Spinoza geweckt, durch Schelling genährt, auch in der Welt Gott sah und wiederum der grossen Zeit deutscher Naturforschung voranging. Darum ist sie so phantastisch und widerspruchsvoll, eine wunderbare Blume aus der Märchenwelt, die zerfällt, wenn man sie bestimmen will, das Träumen der Volksseele von ihrer eigenen Vergangenheit im schönen Garten unseres Vaterlandes. Es ist ja nicht wahr, dass der Mensch ein isoliertes Wesen sei; im einzelnen rührt sich unbewusst der Geist der früheren Geschlechter, auch der religiös-christliche, der die Kraft jener Zeit war, da es wirklich schon einmal ein grosses Deutschland und ein reiches deutsches Leben voll Kunst und Ritterschaft gegeben hatte: des Mittelalters. So kam man vom Streben nach möglichst klaren und bestimmten Vorstellungen im Wolffschen Schema schliesslich zur Schwärmerei für das unsichere Halbdunkel mittelalterlicher Dome.

Der Mensch ist auch, wenn man auf seine Gegenwart sieht, nur ein Glied in der Kette, ein Glied des Volkes,

das stark ist, wenn es zusammenhält: so empfand man. Es gibt aber auch ein Kirchenvolk, auch religiöse Pflege der Gemeinschaft. „Ich statuiere kein Christentum ohne Gemeinschaft“, hatte Zinzendorf gerufen, und Schleiermacher hatte es aufgenommen: „Alle Religion ist gesellig.“ Die Kirche war es gewesen, die die Welt der mittelalterlichen Menschheit mit einem überirdischen Glanze übergoss. Der Begriff der Kirche wurde wieder etwas Ehrwürdiges und bekam einen mystisch-feierlichen Klang.

Darin gingen die konfessionellen Differenzen unter. Noch wirkte die Gleichgültigkeit der früheren Periode auch im Katholizismus nach. Der griechisch-katholische Kaiser von Russland, der römisch-katholische von Oesterreich und der protestantische König von Preussen hatten zusammen den heiligen Krieg geführt und eine heilige Allianz geschlossen. Die episkopalistischen oder gallikanischen, liberalen, staatsfreundlichen Gedanken herrschten im katholischen Klerus. Napoleon hatte auch in Deutschland die grosse Säkularisation durchgeführt: 1803 waren die Missgebilde der geistlichen Fürstentümer aus der Welt geschafft. Und in Frankreich hatte er die Kirche wieder aufgerichtet, aber in seinem Konkordat den Gallikanismus Ludwigs XIV. und seiner Vorgänger erneuert. Durch die Macht der Verbündeten war dann zwar der gefangene Oberherr der Kirche wieder zu Freiheit und Patrimonium Petri gekommen — auch die Jesuiten waren wieder da —, aber er konnte dem Staate seine Dankbarkeit nicht entziehen. Das bayerische Konkordat von 1817 war zusammen mit der Verfassung von 1818 ein Sieg des Staats und des liberalen Katholizismus. Der Geist eines Wessenberg und Sailer regierten in Deutschland; eine innige Freundschaft verband die glaubensfrohen Protestanten mit diesen Katholiken.

Im Protestantismus selbst war die Person Schleiermachers († 1834) beherrschend in den Mittelpunkt getreten. Im neuen Zentrum deutsch-protestantischen Lebens, an der Berliner Universität, zu deren Gründern und Grössen er von Beginn an gehörte, begann er im ersten Jahre des Bestehens, 1810, den Neubau der Theologie. Ist man dem raschen Gange der Darstellung bis hierher gefolgt, so wird man erkennen, dass die Aufgabe, vor der Schleiermacher stand, sich nur mit der der ersten griechischen Väter vergleichen lässt, und seine Arbeit ihre Parallelen bei Irenäus und Origenes hat. Auf den damals gelegten Grundlagen war Jahrhundert auf Jahrhundert fortgedacht und fortgearbeitet worden, die Reformation hatte trotz prinzipiell veränderter Stellung die alten Grundlagen und weithin auch die alten Formen der Darstellung und des Schulbetriebs beibehalten, die altprotestantischen Kirchen hatten Theologie und Philosophie, Schrift und Bekenntnis, neues protestantisches und altes katholisches Verständnis des Evangeliums zu einer neuen Scholastik ineinander gearbeitet und ihre Diener angeleitet, mit den hier dargebotenen Waffen auf der Kanzel zu streiten; in polemischer Dogmatik und Homiletik ging die Theologie auf. Der Pietismus hatte zwar zur Schrift zurückgeführt, aber des wissenschaftlichen und vollends des systematischen Triebes entbehrt, und was die beginnende Aufklärung auf theologischem Gebiet geleistet, war historisch-kritisch und vorwiegend negativ, Aufräumung von Traditionsschutt. Jetzt schweifte das Auge frei über die Gefilde der durchlaufenen Geschichte bis zu den Ursprüngen unserer Religion und senkte sich unbefangen in die Tiefen des gegenwärtigen christlichen Bewusstseins. In der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ gab Schleiermacher

eine neue Organisation der christlichen Wissenschaftslehre, mit einer apologetischen Prinzipienlehre als Unterbau, mit der historischen Theologie als breitem Mittelstück und einem praktisch-technischen Schlusstück. Die Disziplin, die bisher alle anderen Teile der Wissenschaft verschlungen hatte, die Dogmatik, wo blieb sie? Fiel sie jetzt ganz aus? Es wird doch immer denkwürdig bleiben, dass die Dogmatik, die man für alle Ewigkeit formiert zu haben meinte und die dann der Geist der Zeit überhaupt aus der Reihe der Wissenschaften gestrichen, bei dem philosophischen Erneuerer der Theologie im Rahmen der „historischen“ Theologie wiederauftaucht als Darstellung des Glaubensbewusstseins einer bestimmten Zeit, der damaligen, die ja nur der letzte Punkt eines geschichtlichen Prozesses ist. Neben die Herrschaft des historischen Gesichtspunkts tritt die des psychologischen. Die „Glaubenslehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“ von 1821 ist Schleiermachers grösste Tat, die Ausführung dessen, wozu Melancthon angesetzt, die erste freie Neuschöpfung der Dogmatik seit dem grossen Alexandriner, systematischer als die des Origenes und aus dem Zentralgedanken des Evangeliums heraus, Heilslehre, keine Religionsphilosophie, darum die erste wahrhaft „evangelische“ Gesamtdarstellung des christlichen Besitzstandes in wissenschaftlicher Form überhaupt: das zu beschreibende Glaubensbewusstsein beruht auf innerer Erfahrung, die aber ist wesentlich Erlösungserfahrung, d. h. Erfahrung von Sünde und Gnade, und hängt durchaus an der Person Christi, in dessen Lebensgemeinschaft die neue Persönlichkeit des Christen und die Gemeinschaft der Christen entsteht. Das sind unzweifelhaft wieder trotz aller Mängel in der Ausführung die Grundzüge des alten einfachen Evangeliums der Apostel. Und neben

die historisch-psychologischen Gesichtspunkte tritt der praktische: wie diese Heilslehre geschöpft ist aus dem lebendigen Glauben der gegenwärtigen Gemeinde, so hat auch alle Theologie den sozial-praktischen Zweck, der Kirche zu dienen, und wird durch diesen Zweck zusammengehalten.

Wie mit der Kirche erschien hier der Friede geschlossen mit den anderen Wissenschaften, in deren Reich die Theologie sich von neuem Bürgerrecht erworben hatte, allen anderen auch ihre Stelle lassend. Nicht mehr als Dienerin, als Freundin und Schwester galt jetzt die Philosophie. Neben Schleiermacher verkündete Hegel in Berlin seine Lehre von der Selbstentwicklung der absoluten Idee. Schon durch Fichte hatte die idealistische Philosophie den Charakter einer Geschichte der Idee angenommen: nun wurde alles Geschehen mit Idee erfüllt und in eins geschaut in dem grossartig umfassenden Weltprozess, den das System Hegels vorführt, ein wahrer Zauberkranz für die nach Einheit des geistigen Lebens durstigen Menschen. Natur und Staat und Kunst fanden ihren sicheren Platz in dieser allgemeinen Aufwärtsbewegung des Geistes aus dem Endlichen ins Unendliche, auch die Religion, die auf der Stufe der Vorstellung den allgemeinen Prozess begleitet und im Christentum sich ebenso vollendet wie die Philosophie in der Hegelschen reinen Logik, nur dass diese die höhere Form, gleichsam wie bei den Alexandrinern die Gnosis von der Religion ist. In diesem Sinne wurde auch von ihm der ewige Friede zwischen Religion und Philosophie verkündigt.

Die Schleiermachersche Theologie liegt faktisch über den Konfessionen. Auch zwischen Reformierten und Lutheranern sollte Friede sein. Zum 31. Oktober 1817, dem 300. Gedenktag des Thesenanschlags, verkündete Friedrich Wilhelm III. die Union, die, bereits von seinen Vorfahren

begehrt, „den grossen Zwecken des Christentums, den ersten Absichten der Reformatoren und dem Geiste des Protestantismus“ entspreche. Die vom König selbst angefertigte Agenda wurde 1822 zur Einführung empfohlen, eine verkürzte und verbesserte, die Schleiermacher gebilligt, 1830 zum Kirchengesetz erhoben. Pfalz und Baden waren dem preussischen Beispiel gefolgt. Für die Hauptmasse des protestantischen Deutschland hatte der alte Zwist scheinbar ganz aufgehört: die gemeinsame „evangelische“ Landeskirche deckte die Unterschiede zu, die für den Rationalismus — und noch immer beherrschte er die meisten Kanzeln und Schulen — überhaupt den Sinn verloren hatten. Aber auch von seiten der „Erweckten“ im Volke hatte eine positive Liebes- und Missionstätigkeit begonnen, die zwischen Reformierten und Lutheranern keinen Unterschied machte. Die Typen dafür sind die Basler Mission und die erste Rettungsarbeit an dem Kinderelend im Süden und Norden. Noch einmal bewährte hier der Pietismus seine Kraft, die lebendigen Christen in verschiedenen evangelischen Lagern zu vereinigen zu einer Liebesarbeit, deren grosse Gesichtspunkte verraten, dass man durch eine andere Zeit hindurchgegangen war: die lehrreichste und anmutendste Gestalt ist die des Johannes Falk, der, noch befreundet mit den Weimarer Heroen, selbst dichtend und ein glühender Patriot, den Lutherhof bei Weimar für die Opfer der napoleonischen Zeit gründete. Humanität und volkstümlich-nationales Empfinden sind hier in den Schoss christlicher Lebensanschauung wieder aufgenommen. Unter solchen Einflüssen erwuchs damals auch in Hamburg ein Grösserer als Falk, Wichern.

Allein schon waren die Zeichen längst da, dass der Geist sich wandele. Von 1817 an sind die Unter-

strömungen bemerkbar, die auf Trennung des durch Not und Begeisterung Verbundenen hinstreben. Im katholischen Kirchengebiet war dem milden Regiment Ludwigs XVIII. von Frankreich 1824 das straff legitimistische Karls X. gefolgt. Die Auffassungen konnten Wurzel fassen, die der eigentliche theoretische Schöpfer des modernen Ultramontanismus, der Jesuitenzögling Graf De Maistre, in seinen beiden Büchern „Vom Papst“ und „Von der gallikanischen Kirche“ ausgesprochen hatte. Die kurialistische Gedankenreihe hat er in aller Geschlossenheit und Nacktheit so formuliert: „Ohne Papst keine Souveränität, ohne Souveränität keine Einheit, ohne Einheit keine Autorität, ohne Autorität kein Glaube“, also ohne Papst kein Glaube. Zugleich sehen wir die Verbindung des kirchlich und politisch Reaktionären.

Im selben Jahr 1817, da das Buch „Vom Papst“ erschien, fand im protestantischen Deutschland das Wartburgfest der deutschen Burschenschaften, auch zur Säkularfeier der Reformation, statt. Der freie Sinn, der hier kund wurde, weckte neue Sorge vor der Revolution. Ueber Mitteleuropa senkte sich allmählich der Geist Metternichs; die Furcht trieb wieder die Liebe und das Vertrauen aus, liess überall Demagogie wittern und machte die Kraft des jungen aufstrebenden Deutschland verdächtig. Auf der anderen Seite begann die Enttäuschung zu wachsen, dass die Frucht der Freiheitskämpfe ausbleibe. Auch auf kirchlichem Gebiete macht sich der Gegensatz geltend. Für das sich von neuem so reich entfaltende protestantische Leben war das staatskirchliche Gewand längst zu eng geworden. Der religiös indifferente Staat der Aufklärung liess das innere Leben im ganzen unberührt. Nun aber hatte die Religion die Träger der preussischen Krone ergriffen. Statt dem

allgemeinen Streben nach Selbständigkeit durch Selbstverzicht, durch Revision der eigenen Stellung nachzugeben, wie es Stein 1807 geplant, wollte Friedrich Wilhelm III. die alte patriarchalische Form mit neuem Leben erfüllen und stiess bei allen an, die mehr Freiheit für die Kirche wollten. Während in der Pfalz und Baden, ähnlich auch, wenigstens der Absicht nach, in Bayern, dem landesherrlichen Kirchenregiment eine Synodalrepräsentation zur Seite trat, kam selbst für den Teil Preussens, der alte synodal verfasste Kirchen barg, für Rheinland-Westfalen erst 1835 eine solche zu stande. Dafür machte der König selbst die Agende von 1822 aus Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts mit einem Ordinationseid von politischem Anstrich, exzerpierte Luther und Melancthon, schrieb über Ohrenbeichte und bereitete die Einführung der Kirchenzucht vor.

Wieder war die Freiheit, die sich dadurch verletzt fühlte, in sich uneins. Wollten die einen die Selbständigkeit um der ungebundenen Fortentwicklung willen, so die anderen wegen ihrer Gebundenheit an frühere Stufen der Entwicklung. Es hatte nicht ausbleiben können, dass, als der geschichtliche Sinn wieder erwachte und die Kirchen wieder anknüpften an ihre Vergangenheit, mit ihrer Eigenart auch ihre Differenzen wieder heraustraten. Man begann die Lehre und das Bekenntnis der Väter wieder zu schätzen. Abermals an jener ereignisvollen Säkularfeier 1817 erneuerte unter dänischem Kirchenregiment der knorrige und charaktervolle Schleswig-Holsteiner Klaus Harms durch 95 Thesen den Kampf für die lutherische Rechtfertigungslehre. Das war zunächst gemeint gegen den Rationalismus; aber auch die Union, die am selben Tage verkündet wurde, sollte und musste der Wurf treffen.

Die Zeit von 1830—48 bringt die schlummernden Gegensätze bereits zur vollen Erscheinung. Die Julirevolution eröffnet die Periode und trägt die Demokratie in Frankreich zu halbem Sieg empor. Auch in Deutschland war die Folge ein immer stärkeres Fortschreiten der demokratischen oder liberalen Ideale, ein Drängen auf verfassungsmässige Beteiligung des Volkes an der Regierung, das in Sachsen und Kurhessen zum Erfolg, dagegen in Preussen zunächst nur von einer Enttäuschung zur anderen führte. Dazu kam die nationale Sehnsucht, seit der Zeit der Erhebung verbunden mit den Gedanken der Volksfreiheit. Mit tiefem Unmut sah man den Baum der Hoffnungen, den Stein gepflanzt, immer mehr sich entblättern. Es wurde Herbst in deutschen Landen.

Der Katholizismus verstand es meisterlich, die Lage zu nützen und auf die liberalen und nationalen Ideen einzugehen. In Frankreich gründete Lamennais sogar einen christlichen Sozialismus — „Gott und die Freiheit!“ — in Italien trat der neue Papst Pius IX. seit 1846 selbst an die Spitze des Liberalismus und der nationalen Bewegung.

Ende der dreissiger Jahre spielte in Preussen ein unglücklicher Streit über die Mischehenfrage, der in Köln anhebend zur Einkerkierung zweier Erzbischöfe und zur Gehorsamsverweigerung aller anderen Bischöfe führte. War auch eine der ersten Regierungshandlungen Friedrich Wilhelms IV. die vollständige Kapitulation der Regierung, der Streit hatte doch in ganz Deutschland die Opposition der katholischen Kreise gegen den Staat ausgelöst. In den Döllinger, Görres, Möhler erstanden dem katholisch-liberalen Gedanken geistvolle Vertreter. Das Resultat war, dass in Preussen die Stellung des Staats gegen die katho-

lische Kirche tödlich geschwächt und in ganz Deutschland die katholische Kirche zwar noch nicht ultramontan, aber staatsfeindlich, klerikal zugleich und gerade als solche — volkstümlich, liberal wurde. 1844 fand die erste Ausstellung des Trierer Rocks statt, und ein Jahr darauf wurde der erste katholische Gesellenverein gegründet. Das Band zwischen Katholiken und Protestanten war ebenfalls zerissen: Döllingers betäubende Geschichte der deutschen Reformation erschien 1846—48. Dabei erfuhr die katholische Gesamtstellung eine wesentliche Verstärkung und zugleich Verschärfung gegen den Protestantismus durch die gleichzeitig in England beginnende und noch heute fort-dauernde Uebertrittsbewegung innerhalb der hochkirchlich-ritualistischen Richtung der englischen Staatskirche.

Auch in der freien Luft protestantischen Geisteslebens treten die Gegensätze schärfer auseinander und kampfbereit sich gegenüber. Die deutsche, von der Theologie freigewordene Wissenschaft entfaltet, nachdem sie die Eierschalen der Romantik abgestreift, in ungeahnter Weise ihre Schwingen. Die Philosophie löst den Bund mit dem Christentum und geht einmal über in den widerspruchsvollen Pessimismus Schopenhauers, der die Welt zwar noch idealistisch als Wille und Vorstellung (1844) zur Darstellung bringt, aber nur um den Weltwillen jeder vernünftigen zwecksetzenden Vorstellung zu entkleiden und dem Einzelwillen damit die Lust am Dasein zu vergällen, andererseits in den Materialismus Feuerbachs, der „Philosophie und Christentum“ (1839) nur in dem Verhältnis denkt, dass die erstere das letztere als die grosse Illusion und Geisteskrankheit der Menschen enthüllt, wie alle Religion entstanden aus Egoismus und Furcht. Eine edlere Frucht der romantischen Periode war die deutsche Ge-

schichtswissenschaft, unterstützt und begleitet durch die ältere Schwester, die von Winkelmann und Fr. Aug. Wolf neubegründete Archäologie und Philologie, mit neuem, grossem Inhalt erfüllt durch die Ideen des Staats und des nationalen Lebens. Das gewaltige Werk der Monumenta Germaniae, Steins Anregung entsprungen, begann die Wirklichkeit über unsere mittelalterliche Vergangenheit zu öffnen, und Leopold von Ranke gab zum ersten Male in seiner Geschichte der deutschen Reformation, also an dem Gegenstand, den er selbst als den vornehmsten unserer nationalen Stoffe bezeichnet, ein Musterbeispiel objektiver Geschichtsschreibung, aus den Urkunden der Zeit heraus.

Dieser Aufschwung unabhängiger Wissenschaft konnte nicht ohne Einfluss auf die protestantische Theologie sein, die, in die freie wissenschaftliche Konkurrenz eingetreten, durch Vorurteile jetzt eher gehemmt als getragen, ihre Stelle an den deutschen Hochschulen zu behaupten hatte. Der Schleiermacher-Hegelsche Geist beherrschte noch die ganze Folgezeit. Wie man in der alten Kirche Jahrhunderte zu tun hatte, um die bei (Irenäus und) Origenes gegebenen Vorlagen abzuarbeiten und die Dogmengeschichte daran zum Verständnis bringen kann, so knüpft die Weiterentwicklung der Theologie im 19. Jahrhundert und ihre Spaltung an jene beiden Männer an. Dabei erschien auch der Gnostiker Hegel vielen als ein Kirchenvater, während andere mit mehr Recht es für eine Hauptaufgabe hielten, den fremdartigen Geist pantheistischer Spekulation und die neue Vermischung der theologischen und philosophischen Aufgaben wieder los zu werden. Aber beiden konnte man liberale und konservative Momente entnehmen und die Konsequenzen ziehen. Die Theologie spaltet sich in eine Linke und eine Rechte. Wäh-

rend auf jener sich Männer wie Schweizer und — später — Lipsius mehr im echten Geleise Schleiermachers hielten, haftete Hegels Geist besonders am Tübinger Stift, aus dem der Meister selbst hervorgegangen war. Für die dogmen- und kirchengeschichtliche Forschung musste der Entwicklungsgedanke Hegels besonders fruchtbar werden. Hier hat Baur seine unsterblichen Verdienste, während Hase, der auch in Tübingen begonnen, mehr abseit und voll Goethescher Traditionen von Jena aus dem alten Rationalismus den Garaus machte; wie wenig allerdings zugunsten der Orthodoxie, zeigte seine Kirchengeschichte (1834). Auch Strauss, der Tübinger Repetent, hatte zu Schleiermachers und Hegels Füßen gegessen: sein Leben Jesu (1835), das zuerst in rücksichtslosester Weise moderne Geschichtskritik auf den vornehmsten Stoff anwandte, blendend zugleich durch glänzende Sprache, rief einen Sturm der Entrüstung hervor. Erscheinungen wie diese konnten nur zur Stärkung derer dienen, die von Schleiermacher verstanden hatten, dass alle Theologie dem konkreten kirchlichen Bewusstsein zu entnehmen sei und der Kirche zu dienen habe, von Hegel aber, dass die Kirche in völlig korrekter, rationaler Abfolge in ihren Dogmen und Symbolen die absolute Wahrheit entwickelt habe. Vereinigte man beide Gesichtspunkte, so hatte man einen neuen Konfessionalismus mit einer Neubegründung des alten objektiven Inhalts durch moderne Berufung auf subjektive Erfahrung und Spekulation (Erlanger Schule). Hengstenberg ging einen selbständigen Weg von der Philosophie zur neulutherischen Orthodoxie; in seiner Evangelischen Kirchenzeitung schuf er sich das Organ eines oft masslosen Kampfes. Zwischen beiden auseinander fallenden Richtungen, aber auch zwischen Schleiermacher und Hegel, Bewusst-

seins- und Spekulationstheologie, suchte eine milde und gemüthstiefe Vermittlungstheologie den Ausgleich, ohne eine höhere Einheit zu erzielen, aber mit dem Erfolg, eine Fülle von Anregungen gegeben zu haben, deren meiste man gewiss dem so liebenswerten Richard Rothe verdankt.

Ihre Bedeutung fand diese vermittelnde Richtung zugleich auf dem Gebiet der Kirchenpolitik, in der Vertretung des Unionsgedankens, den K. J. Nitzsch von Bonn und Berlin aus mit besonderer Wärme verteidigte. Aber gerade hier hat die unglaublich gewaltsame Art, mit der der Staat die Einführung der Agende erzwang, in Schlesien stellenweise zu militärischer Gewalt, einer Art Dragonaden, greifend, nur die konfessionelle Entwicklung gestärkt. Schliesslich fanden die zur Sekte gestempelten sich weigern-den lutherischen Gemeinden 1845 ihre Anerkennung als Kirche der „separierten Alt-Lutheraner“. Ueber dem war die ganze Unhaltbarkeit des reinen Staatskirchentums auch für alle anderen erwiesen. Es muss dem neuen König Friedrich Wilhelm IV. unvergessen bleiben, dass ihn der Respekt vor Kirche und Religion anders als seinen Vater gerade dazu führte, ihrer eigenen Bewegung Luft zu machen, doch nicht nur den Katholiken, auch den Evangelischen. Die sog. erste Generalsynode von 1846, in Wahrheit eine kirchliche Notablenversammlung, hat unter Nitzschs Einfluss das Projekt einer neuen kirchlichen Verfassung aufgestellt, und ein Jahr darauf regelte ein Toleranzedikt den Austritt aus der Landeskirche und die Bildung neuer Religionsgemeinschaften. Da fuhr eine neue Katastrophe in die hoffnungsvollen Anfänge hinein.

Man muss für die Jahre 1848—70, bzw. 73 einen neuen Abschnitt rechnen. Die Pariser Februarrevolution, die die Herrschaft Louis Philipps, des Bürgerkönigs, stürzte

und zunächst die reine Demokratie herbeiführte, die österreichisch-ungarischen und die kleinen deutschen Revolutionen, bei denen die politischen Fragen, nationale und Verfassungsfragen, nicht die sozialen im Vordergrund standen, leiten ihn ein. Auch Preussen erhielt endlich 1850 seine Verfassung, aber die nationale Hoffnung auf ein deutsches Kaisertum unter preussischer Führung erlitt wieder eine Enttäuschung. Ja, auf die volksfreundlichen Demonstrationen Friedrich Wilhelms IV. folgte eine Periode politischer Reaktion und nationaler Ohnmacht, die alle Patrioten mit Zorn und Kummer erfüllte. Der halbasiatische Koloss Russland begann unter Nikolaus seinen gewaltigen Einfluss zu üben, und in Frankreich war aus der Demokratie das neue Napoleonische Kaisertum emporgewachsen.

Als die Stütze der allgemeinen Reaktionsbewegung erweist sich jetzt der Papst, der mit so liberalen Anwendungen seine Regierung begonnen hatte. Verjagt aus dem Kirchenstaat, durch Frankreich wieder eingeführt, wird Pio nono der entschlossene Reaktionär mit dem Ziel, den alten Romanismus unter jesuitischer Führung wiederaufzurichten. Jetzt erst wird die klerikale Bewegung im Katholizismus ultramontan. Sie war auch in Preussen auf Selbständigkeit und Freiheit der Kirche, auf Trennung der Kirche vom Staat gegangen. Der wichtigste Schritt dazu war getan, als die neue Verfassung den weittragenden Satz der deutschen Grundrechte, den das Frankfurter Parlament aufgestellt, übernahm: Die Kirchen ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig. Vom Staat und vom eigenen weltlichen Besitz gelöst, fiel der Katholizismus Rom anheim; die grosse Säkularisation am Anfang des Jahrhunderts hatte sich als die wertvollste Voraussetzung der un-

bedingten päpstlichen Herrschaft über die Kirche erwiesen. In Oesterreich beseitigte 1855 das Konkordat die Reste der josephinischen Gesetzgebung, und andere Staaten waren so schwach, zu folgen.

Vom Ende der fünfziger Jahre beginnt in Italien und Deutschland der grosse nationale Neubau von oben und mit dem Schwert durch die genialen Staatsmänner Cavour und Bismarck. Aber wie in Deutschland die Neubildung einen freieren volkstümlichen Zug mit sich führte, so war vollends in Italien die Neugeburt nur möglich mit Hilfe der liberalen, ja radikalen Elemente: neben Victor Emanuel und Cavour steht Garibaldi. Dadurch tritt der reaktionäre Katholizismus in doppelten Konflikt mit dem erobernd vorschreitenden Hause Savoyen, das den Papst schon 1860 auf den alten Kern des Kirchenstaats beschränkt. Die Ereignisse halten gleichen Schritt. Während der Papst im Syllabus 1864 sich offen und im Prinzip lossagt von Fortschritt und moderner Bildung und 1870 das vaticanische Konzil durch die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit dem monarchischen Bau der Kirche den längstbegehrten Abschluss verleiht, fällt Rom dem neuen Staate Italien als Hauptstadt zu, wird der Kirchenstaat definitiv eingezogen und der Papst zu dem „Gefangenen im Vatikan“, als der er gläubigen Katholiken heute noch immer erscheint. Seitdem aber ist ein unversöhnlicher Zwiespalt zwischen nationalem und religiösem Empfinden in Italien gesetzt.

Jener Satz der deutschen Grundrechte von der Selbstverwaltung der Religionsgemeinschaften, der wie in Preussen in die meisten anderen deutschen Verfassungen übergegangen war, galt auch den Evangelischen gegenüber und bedeutete strenggenommen das Ende nicht nur des Staats-

kirchentums, sondern auch des landesherrlichen Kirchenregiments, wie es seit der Reformation auf lutherischem Kirchengebiet bestanden hatte. Dass er „den Tag segnen werde, da er die Kirchengewalt in die rechten Hände zurücklegen könne“, hatte Friedrich Wilhelm IV. schon 1845 öffentlich versichert. Aber die rechten Hände mussten hier erst geschaffen werden. Nach einem Anfang, den man 1850 mit der Einrichtung eines „Oberkirchenrats“ machte, legte sich auch auf dies Werk der Druck der Reaktion. Erst mit dem Wechsel der Regierung kam wieder ein frischerer Wind.

Freilich drängte dann der grossartige, an Spannung und Ueberraschungen überreiche Gang der politisch-nationalen Ereignisse alle anderen Interessen in den Hintergrund. Aber was hier in der Diplomatenstube und auf den Schlachtfeldern geleistet wurde, hat auch für uns höchste Bedeutung. Neben seinem königlichen Herrn, dem Muster frommer Lebensführung in Sonnenschein und Sturm, gebührt Bismarck eine Stelle in der Kirchengeschichte, nicht nur, weil auch er auf höchster Warte stehend protestantische Frömmigkeit bewährt hat, sondern weil er das deutsche Kaisertum mit protestantischer Spitze geschaffen hat, das Werk des grossen Kurfürsten und des alten Fritz vollendend. Während das katholische Habsburg, endgültig aus dem deutschen Verband geschieden, seinem inneren Zwist und seinen östlichen Kulturaufgaben überlassen wurde, gewann das neue Reich als vorwiegend evangelisch-norddeutsche Macht die Führung auf dem Kontinent und eine Grossmachtstellung in der ganzen Welt.

In Absätzen ist der grosse nationale Zug, der eine Reichsverfassung mit so starkem demokratischen Einschlag schuf, auch der kirchlichen Verfassungsbewegung

zu gute gekommen. In ganz Deutschland, auf dem ganzen alten lutherischen Kirchengebiet, abgesehen von Mecklenburg, hat der Staat seine territorialistische Kirchengewalt durch Einfügung einer genossenschaftlichen Organisation von Presbyterien und Synoden eingeschränkt, in Preussen 1873. Das ist also zu verstehen als endliche Erfüllung einer von Stein ab zu verfolgenden Tendenz, zugleich auch als durch die Union vermittelte Beeinflussung der lutherischen Verfassungsentwicklung durch die reformierten Formen: die rheinisch-westfälische Kirchenordnung von 1835, die ihrerseits auf die niederrheinisch-calvinistische Kirche zurückgeht, war schon 1846 das Vorbild. Dass aber der Staat die Leitung nicht ganz aus der Hand gab, sondern in der Person des Monarchen bzw. seines Ministers und durch eigene Konsistorien das landesherrliche Kirchenregiment fortbestehen liess, entsprach der erweiterten Auffassung von den Kulturaufgaben des Staats, sicherte den Kirchen die Mittel der Existenz und eine wirksame Exekutive zur Aufrechterhaltung ihrer Ordnungen, verhütete das Einlenken in hierarchische, z. B. von Stahl befürwortete Verfassungs-ideale oder in calvinistische Kirchenzuchtideale und gab in kritischer Zeit den Einfluss auf die Massen nicht preis.

Denn bereits rückte die soziale Frage vor, die sich längst angekündigt und schon 1848 mitgespielt hatte. Der Aufschwung von Handel und Verkehr durch die Fortschritte der Technik, die Entfesselung der sozialen Persönlichkeit durch eine immer liberaler werdende Gesetzgebung brachte eine ungeheure Bevölkerungsverschiebung hervor und führte in die grossen Städte Massen, die, von der kirchlichen Organisation nicht mehr erreicht, sich gewöhnten, ohne die Kirche zu leben. Die von Wichern und anderen Helden der Liebe ins Werk gesetzte Hilfs-

konstruktion der Inneren Mission reichte nicht annähernd aus zu verhindern, dass der Unglaube der Gebildeten immer tiefer in die unteren Schichten eindrang. Während dort der philosophische Materialismus, durch Werke wie Büchners „Kraft und Stoff“ auch der Halbbildung zugänglich gemacht, seine Blütezeit feiert, entsteht zugleich eine materialistische Wirtschaftslehre, die für die praktischen Bestrebungen der Sozialdemokratie die wissenschaftliche Folie abgibt. Der nationale Lassalle wird verdrängt durch den internationalen Marx, bei dem Hegels Pantheismus in den Materialismus umgeschlagen war.

Von neuem sah sich das Christentum im Fundament bedroht. Strauss schreitet im „Alten und neuen Glauben“, „Die Ganzen und die Halben“ zu offener Absage fort, und Schopenhauers entnervende indische Weisheit kommt erst jetzt zu rechter Geltung. In weiten Kreisen wendet man sich auch von der trügerischen Philosophie ab, um einem Empirismus oder Positivismus zu huldigen, der an der sinnlichen Erfahrung Halt macht und Du Bois-Reymonds „Wir wissen's nicht und werden's nimmer wissen“ resigniert nachspricht. Neben der rücksichtslos fortschreitenden Geschichtskritik nimmt die Naturwissenschaft, die jetzt ihre Triumphe in Rob. Mayer, Helmholtz u. a. feiert, die Bildungsinteressen in Beschlag, prägt ihre Methoden und Prinzipien tief ein in Kopf und Herz der Jugend und lässt für ewige Güter keinen Raum, während sie die Erde zwingt, das äussere Leben immer reicher zu gestalten. Als Darwins Descendenztheorie herüberdrang, schien der Entwicklungsgedanke Schöpfergott und Menschenwürde zu begraben.

Dieser Flut setzte die evangelische Kirche gesteigerten inneren Zwiespalt entgegen, über den Einigungswerke, wie die freien Kirchentage und die Eisenacher Konferenz

der Kirchenregierungen, Schöpfungen des ersten Aufschwungs nach 1848, nicht hinweg helfen konnten. Auch der Protestantenverein nicht, der, 1865 in der hohen Absicht gegründet, die moderne Bildung mit dem Christentum zu versöhnen, und zugleich auf die Förderung freierer Verfassungsentwicklung von der Gemeinde aus gerichtet, auch Rothe zu seinen Stiftern zählte und einen Orthodoxen wie Mich. Baumgarten umfasste. Er ist schliesslich ausgesprochen liberal geworden, hat die Verkümmernng des Christentums in seinen tiefsten, den Erlösungsgedanken, nicht vermieden und zur Verschärfung der Lage gereicht, wenn auch, wie ich weiss, zur Ermütigung manches Vertreters ernster Wissenschaft, der seinen einsamen, harten Gang an den Abgründen vorbei unentwegt gehen musste. Wieder erwies sich Südwestdeutschland als Sitz freier Auffassung. Die Tübinger Schule übte und lehrte im klassischen Lande des Pietismus schärfste Kritik, doch nie ohne Ehrfurcht vor ihrem Gegenstande, und die Kirche Badens lenkte unter Führung Schenkels ganz in liberale Bahnen ein. Auf der anderen Seite und viel mächtiger drang vorzüglich in Norddeutschland Neu-Orthodoxie und Konfessionalismus vor. Durch die Annexion Hannovers und Schleswig-Holsteins kamen rein lutherische Kirchenkörper in den preussischen Staatsverband, und auch in der preussischen Union sonderte und organisierte sich schliesslich (1875) die Konfession als sog. positive Union. Die lutherischen Kirchen gewinnen neue Fühlung miteinander. Erlangen erlebt mit Thomasius und Hofmann, grossgeschnittenen Persönlichkeiten, seine hohe Zeit, und von Leipzig aus führt Luthardt seit 1868 in der Allgemeinen Lutherischen Kirchenzeitung den Krieg für das lutherische Bekenntnis. Die gemeinsame Liebesarbeit im Gustav-Adolf-Verein und in der

Inneren Mission, die beide früher entstanden, doch erst seit 1848 in Blüte kamen, wird von den strengen Konfessionellen abgelehnt: Petri in Hannover bekämpft Wichern, und der lutherische Gotteskasten ergänzt in seiner Weise den Gustav-Adolf-Verein. Auch die Aeussere Mission gestaltet sich ganz konfessionell. Während die norddeutsche Mission ihre Krisis erlebt und vom lutherischen Hamburg nach dem reformierten Bremen verlegt wird, ersteht in der hannoverschen Nachbarschaft die originelle Hermannsburger Mission, deren Stifter, L. Harms, in der alten Lüneburger Kirchenordnung auch das Ideal für seine Kolonialmission unter indischen Heidenchristen erblickt.

So sehen wir Gegensätze überall. Der Eindruck einer kritischen Zeit wächst. Es folgt die Zeit der letzten Generation bis heute, die als eigene nur noch zu streifen ist.

Die Gegensätze haben sich weiter ausgelebt. Erstens der zwischen Glauben und Unglauben: im Kreise der Gebildeten, die in den monistischen Phantasien eines Häckel, in der bewusst antichristlichen Herrenmoral Nietzsches und in dem ausschweifenden Individualismus einer naturalistischen und dekadenten Kunst einen Ersatz suchten — im Volke, aus dem heraus die elenden Attentate auf den Heldenkaiser kamen, das in der Organisation der Sozialdemokratie zugleich eine organisierte Welt voll tatsächlicher Kirchen- und Christentumsfeindschaft schuf, unter offizieller Degradation der Religion zur Privatsache, in demselben Augenblick, da das Volk zur Mitarbeit an der Kirche aufgerufen wurde. Durch alle Kulturvölker aber ging die scheussliche Missgeburt des Anarchismus. Da ist zweitens der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus. Als Bismarck siegreich aus dem Felde nach Hause kam, fand er den inneren Feind vor, verschanzt im „Turm des Zentrums“,

und der grosse Kulturkampf gegen denselben endete mit einer Niederlage des Meisters der Staatskunst. Der jesuitische Ultramontanismus strebt seit 1870 überall voran, überzieht die Völker mit einem Netz und schliesst die Massen seiner katholischen Schutzbefohlenen ähnlich vor der übrigen Welt ab wie die Sozialdemokraten die ihrigen. In Deutschland wurde Zentrum vollends im letzten Jahrzehnt Trumpf, und wir lernten unter einem katholischen Reichskanzler und Reichstagspräsidium leben. Demgegenüber hat sich die protestantische Welt, namentlich seit dem Lutherjahre 1883, zu scharfer Abwehr gerüstet: der Verein für Reformationsgeschichte mehr mit den Mitteln der Wissenschaft, der evangelische Bund mit mehr volkstümlichen Mitteln traten auf den Plan. Und in der evangelischen Kirche, welcher tiefer Gegensatz, der durch die christliche Presse und die Popularisierung der Wissenschaft hinuntergetragen ist ins Volk! Es ist kein Zweifel, dass der Laienorthodoxie die Wissenschaft, auf die Gegenstände des Christentums angewendet, als solche verdächtig wurde, während auf der anderen Seite die Theologie sich immer mehr den Resultaten der exakten und historischen Wissenschaft öffnete. An der immer wiederholten Forderung der kirchlichen Beteiligung an der Besetzung der theologischen Professuren, deren Erfüllung doch das Ende der protestantischen Theologie als einer Wissenschaft neben anderen bedeuten würde, hatte und hat man den Gradmesser. Und innerhalb der Theologie welcher starker Gegensatz zwischen „kritischer“ und „positiver“ Richtung und mehr noch welche unchristliche Uebertreibung solcher Differenzen am Evangelium gemessen, welches Mass persönlicher Gereiztheit und unedler Verdächtigung!

Aber so viele und steigende Gegensätze immer, unser Auge bemerkt doch auch Zeichen wachsenden Ausgleichs.

Gegenüber dem Unglauben der Gebildeten ist vor allem hervorzuheben, dass der Husarenritt des Materialismus zu Ende geht. Häckels „Welträtsel“ sind nach ihrer philosophischen Seite vernichtender, ja verächtlicher Kritik anheimgefallen. Kant ist auf unseren philosophischen Lehrstühlen wieder zu hohen Ehren gekommen, den psychologischen Fragen neue Vertiefung zu teil geworden und eine höhere Schätzung des eigentümlich religiösen Lebens ganz allgemein eingetreten. Gegenüber dem Unglauben des Volkes darf darauf hingewiesen werden, dass die oft angekündigten Massenaustritte aus den deutschen Landeskirchen ausgeblieben sind und zu dem Prozentsatz der sozialistischen Wahlstimmen der der unterlassenen kirchlichen Handlungen in gar keinem Verhältnis steht. Christliche Männer haben ihr Leben daran gesetzt, die Mauer niederzureißen, die die Massen der Arbeiter an der inneren Berührung mit den christlichen Mächten hindert, und aus der Inneren Mission ist die christlich- und evangelisch-soziale Bewegung hervorgewachsen. — Die Frage des Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus hat uns letzthin zu den grössten Ueberraschungen geführt. Abgesehen davon, dass der moderne Verkehr, der überall die Konfessionen durcheinander würfelt und eine ganz neue Diaspora schafft, seine stille ausgleichende Arbeit verrichtet, ist in den letzten Jahren durch die katholischen Länder, vor allem Oesterreich, eine tief ergreifende Bewegung des evangelischen Erwachens gegangen. Die alten Verluste der Gegenreformationszeit beginnen hie und da ersetzt zu werden. Und in Frankreich wird die namentlich im Klerus wurzelnde Bewegung unterstützt durch einen Kulturkampf, den der radikale Republikanismus gegen die mit der monarchischen Partei mannigfach verbündete Kirche bis zu ihrer Trennung vom Staat

führt. Aber auch in Italien und selbst Spanien arbeitet eine rührige Evangelisation mit langsam steigendem Erfolg. Ueberall ist es zugleich die Unvereinbarkeit der modernen Bildung und der nationalen Interessen mit dem mittelalterlichen, theokratischen System, die zu dem Rufe „Los von Rom“ führt. Ihm zu begegnen haben deutsche Katholiken eine katholische „Renaissance“ verkündet und den „Fortschritt als Prinzip des Katholizismus“ erklärt, wohl wissend, dass den Fortschritt mit dem Syllabus verdammen die Kirche von der Geschichte abschneiden und zu einem langsamen Tode verurteilen heisst. Trotz alles äusseren Scheins und Glanzes ist der Eindruck einer hohlen Grösse doch überwältigend. Grösser, folgen- und hoffnungsreicher als alles Vorhergehende ist die junge Tatsache, dass unter den furchtbaren Erschütterungen des politischen und sozialen Lebens das russische Weltreich sich der Toleranz geöffnet und dem Evangelium damit die Möglichkeit erschlossen hat, die träge Masse des im Bilderdienst versunkenen griechischen Katholizismus in Fluss zu bringen. Wenn irgend, so ist hier eine grosse Stunde angebrochen.

Der Gegensatz gegen Rom hat die Protestanten der ganzen Welt, insbesondere Deutschlands, näher zusammengeführt. Den freien Verbindungen zur Seite, die aus dem Volke hervorgegangen, hat sich eine nähere Eini-gung auch der deutschen Kirchenregierungen angebahnt zu kräftigerer Wahrung der gemeinsamen evangelischen Interessen vor allem in der Diaspora, die nun über die Erde reicht. Volkstümliche Ergänzungen wollen dem zur Seite treten. Die Landeskirche, die Volkskirche sein und immer mehr werden will, erweist sich in ihrer jetzigen Verfassungsgestalt doch als eine geeignete Form, die geschichtliche Kontinuität in Freiheit zu wahren und die Tradition mit

dem Fortschritt auszugleichen. Innerhalb der Theologie arbeitet sich eine Richtung empor, die, schon in den Ursprüngen weit über Albrecht Ritschl hinausgreifend, aber in ihm einen besonders mächtigen Ausdruck findend, sicher mit viel Irrtum, aber sicher auch mit viel Wahrheitsmut und ernster Frömmigkeit der durch die moderne Wissenschaft geschaffenen Lage innerlich Herr zu werden sucht. Müde der alten Schlagworte liberal und orthodox, schätzt sie mit der Orthodoxie die geschichtlichen Werte und das kirchliche Handeln, stellt das persönliche Verhältnis zu Christus als dem Erlöser in den Mittelpunkt des Lebens und der Lehre wie der Pietismus und Schleiermacher, will der modernen Kultur und Wissenschaft ihr Recht und der Religion ihre Verbindung mit der Sittlichkeit lassen wie die Aufklärung und Kant und meint mit alledem nur ein besseres Verständnis des Evangeliums und Luthers und damit eine höhere Einheit gefunden zu haben. In gewissem Sinne kann man auch das hierhinziehen: weitab von der Wissenschaft, aber auch vom Konfessionalismus hat im Christenvolke eine neue pietistische Heiligungsbewegung, wieder vornehmlich auf englisch-amerikanischen Anstoss hin, eingesetzt und mit ihren vielen kleinen Gemeinschaften tatsächlich eine grosse, über die landeskirchlichen Grenzen reichende Gemeinschaft ins Leben gerufen.

Der letzte Blick aufs Ganze! Die Fülle von Formen und Gegensätzen, die zwischen der vollendeten Geschlossenheit der vatikanischen Kirche und der vollendeten Offenheit der amerikanischen Kongregationalistengemeinden liegt, ist doch schliesslich nur ein Beweis für die Kraft und den Reichtum der gemeinsamen Quelle, der Erscheinung Christi. Und die Gesamtheit dieser „christlichen Kirche“ ist auf der ganzen Erde in machtvollem Vorrücken begriffen, den

letzten höchsten Gegensatz aufzulösen und Muhammed und Buddha, wie einst Zeus und Wodan, zu überwinden. Unverkennbar naht sich für Japan, die heidnische, mit dem christlichen England verbündete neue Grossmacht des fernen Ostens, eine Entscheidung und damit für den Koloss der mongolischen Menschheit überhaupt. Je mehr aber in Europa und Amerika die führende Rolle der germanischen Rasse zugefallen ist, die wieder die vorwiegend protestantische ist, desto grösser ist Anteil und Verantwortung des Protestantismus gegenüber dieser Weltaufgabe geworden, und mit der Stellung, die auch wir Deutsche jenseits der Meere im grösseren Deutschland errungen, ist auch Pflicht und Trieb bei uns gewachsen, den Heiden dasjenige Verständnis des Evangeliums zu bringen, das wir uns durch und seit Luther angeeignet haben. Das Resultat des „Missionsjahrhunderts“ sind bald zwölf Millionen Heidenchristen, von denen in dem letzten Viertel weit mehr gewonnen sind, als in den ersten drei zusammengekommen. Es gibt heute keine Kirche und keine Richtung mehr, die sich von der Lösung dieser grössten Aufgabe, der Weltmission, ausschliesse. Dass sie zu den „Grundzügen“ der heutigen Christenheit gehört, bedeutet Leben und Kraftbewusstsein und erfüllt uns mit Zuversicht. Dem Glauben ist der zukünftige Sieg gewiss. Aber auch die nüchterne historische Erwägung, die ihre Schlüsse aus den Tatsachen der Vergangenheit zieht, lässt es nicht vermessen erscheinen, wenn wir ahnend die Linien der Kirchengeschichte auslaufen sehen in eine Zeit, da alle Völker „Seine Stimme hören“ und die Menschheitsreligion den Kreis der Erde ausgemessen hat.

Namenregister.

- Abälard** 179.
Abraham 70.
Agilolfinger 156.
Agricola, Hofprediger 223.
D'Ailly, Kardinal 201.
Alarich 122 143f.
Aleander, Nuntius 216.
Alexander III., Papst 171.
 — VI., Papst 202 207.
 — Severus 70.
Alkuin 185.
Ambrosius 73 117 131 145.
Andreae, Joh. Val. 249.
Anselm von Canterbury 178 180
 182 186.
Ansgar 165.
Antoninus Pius 63 67 79.
Antonius, d. h. 102.
Apollonius von Tyana 9 11f. 70.
Apollos 28.
Aristides, Apologet 30 95.
Aristoteles 179 204.
Arndt, Johann 248.
Arnim, Ludw. Ach. v. 275.
Athanasius 88 102 106 125 142
 177.
Attila 143ff.
August der Starke 246.
Augustin 59 73 101 117 123 131ff.
 145 164 177 182 192 206 215
 229.
Augustus (Octavian) 1 3 10.
Avitus von Vienne 151.

Bacon von Verulam 242.
Barnabas 41.
Basilius der Grosse 103.
Baumgarten, Mich. 293.
Baur, Chr. Ferd. 286.
Benedict von Aniane 170 189.
Berengar von Tours 185.

Bernhard von Clairvaux 182.
Bismarck 289f.
Bradwardina, Thomas 206.
Brentano, Clem. 275.
Boccaccio 205.
Bonifaz (Winfried) 157f.
 — VIII., Papst 197f.
Borgias, die 202.
Du Boys-Reymond 292.
Büchner 292

Cäsar 3.
Cajetan 216.
Calixt von Rom 58 98 137ff.
 — Georg 249.
Calov, Abrah. 247 256.
Calvin 224 228 237.
Caracalla 4 137.
Cartesius (Descartes) 234 242 254.
Cassiodor 152.
Cavour 289.
Cesare Borgia 202.
Chemnitz, Mart. 247.
Chlodwig 119 147f. 151f. 154
 161 167.
Chlotar I. 148.
Chrysostomus 73.
Claudius, Matthias 270.
 — von Turin 185.
Clemens von Alexandrien 49.
 — von Rom 28 41 48 131.
 — VII., Papst 224.
 — XIV., Papst 259.
Cola di Rienzi 204.
Colman von Lindisfarne 151.
Commodus 64 67 70.
Constantin der Grosse 5 60f.
 72ff. 86 102 116 122 131 142
 143 147 154 161 190.
Constantius Chlorus 72.
 — I., Kaiser 131.

Contarini, Legat 221.
Cromwell 234f. 239 262.
Cyprian von Karthago 56ff. 60 100
114 123 138 141 145 161 202.
Cyrill von Alexandrien 116 125
142 185.
— von Jerusalem 112.
— der Slavenapostel 165.

Darwin 292.
David 161.
Decius 60f. 63 69 71 99f.
Descartes (Cartesius) 234 242 254.
Diderot 261.
Diokletian 71f. 100.
Dionysius von Alexandrien 84.
— Areopagita 127.
— von Korinth 46.
Dioskur von Alexandrien 142.
Döllinger 283f.
Domitian 63f. 65.
Donatus 101.
Duns Scotus 181 222.

Eckart von Köln 207.
Eduard III. von England 199.
— VI. von England 230.
Einhard 159.
Elisabeth von England 231.
Ennodius von Ticinum 145.
Epiktet 7 11.
Erasmus 208 222.
Erigena, Scotus 178.
Ernst von Sachsen-Gotha 257.
Euseb von Cäsarea 17f. 62.

Falk, Johannes 280.
Felicitas, d. h. 70.
Felix, d. h. 117.
Feuerbach 284.
Fichte 268 279.
Fiesco, Graf von Lavagna (Inno-
cenz IV.) 197.
Fox, George 244.
Francke der Aeltere (Aug. Herm.)
250.
— der Jüngere (Gotth. Aug.) 256.
Franz, d. h. 191 207.

Friedrich I. Barbarossa 167 171
196.
— II. 172f. 196 201.
— der Grosse 253 258f. 261 290.
— der Weise 255.
— Wilhelm, d. gr. Kurfürst 252
290.
— — I., König 252.
— — II., König 273.
— — III., König 273 279f. 282.
— — IV., König 283 287f. 290.

Galen 95.
Galerius 72.
Galilei 242.
Gansfort, Wessel 206.
Garibaldi 289.
Gellert 253.
Gerhard, Joh. 247.
Gerhardt, Paul 248.
Gerson 201.
Giordano Bruno 242.
Görres 283.
Goethe 234 255 256 270 271 275
286.
Gregor von Nyssa 113.
— I., d. Gr., Papst 145f. 150 154
157 172 186.
— II., Papst 157.
— III., Papst 157.
— IV., Papst 163 197.
— VII., Papst 164 170f. 216.
— IX., Papst 173.
— von Tours 147.
Grimm, Jakob 275.
Grotius, Hugo 244.
Gustav Adolf 233 249.

Hadrian 1 6 63 67.
Häckel 294 296.
Hamann 270.
Hannah 117.
Hardenberg, Friedr.v.(Novalis) 275.
Harms, Klaus 282.
— Ludwig 294.
Hase, Karl 286.
Hegel 31 279 284 285f. 292.
Hegesipp 46.

Heinrich I. 166.
 — III. 168 ff. 198.
 — IV. 167 170 f. 216.
 — V. 262.
 — VI. 171 f.
 Helmholtz 292.
 Helvetius 261.
 Hengstenberg 286.
 Heraklit 15.
 Herder 270 f.
 Hermas 28 42 96.
 Hesiod 15.
 Hieronymus 7 104 131 136 188.
 Hippolyt 98.
 Hofmann, J. Chr. K. v. 293.
 Holbach 261.
 Homer 15.
 Hume 264.
 Huss 208 f. 210 216.
 Hutten 216.
 Hutter 247.
 Hypatia 103.

Ignatius von Antiochien 28 41
 42 49 51 54 81 106 110 140.
 — von Loyola 226.
 Innocenz III. 172 f. 174 180 191 ff.
 — IV. 173.
 Irenäus von Lyon 38 46 49 56 77
 82 84 88 176 277 285.
 Irene, Kaiserin 128.

Jacobi 270.
 Jakobus der Gerechte 32.
 — Brief des 42.
 Jesajas 22.
 Jesus Christus 14 17 ff. u. passim.
 Johannes der Apokalyptiker 54 61.
 — der Apostel (und der Evange-
 list) 28 32 35 38 111 135 137
 151.
 — von Damaskus 127 178.
 — der Täufer 22.
 Julian Apostata 73.
 Julius Africanus 99.
 Jung-Stilling 270.
 Justin der Märtyrer 54 62 63 67
 79 80 92 95 135.

Justinian 62 73 75 86 89 121 123
 178.

Kant 234 256 268 f. 271 296 298.
 Kappadozier, die drei grossen 73.
 Karl der Grosse 119 158 ff. 164 f.
 168 169 173 f. 185 224.
 — der Kahle 178.
 — V. 220 224 f.
 — I. von England 238.
 — X. von Frankreich 281.
 — August von Sachsen-Weimar
 255.
 Karlmann 158.
 Karl Martell 157.
 Kepler 245.
 Kleopatra 102.
 Knox, John 231.
 Kopernikus 245.

Lamennais 283.
 Lametrie 261.
 Lassalle 292.
 Lavater 269.
 Leibnitz 252 254.
 Leo I., Papst 143 f. 146 151 165
 172 192.
 — III., Papst 159.
 Leonides 70.
 Leontius von Byzanz 178.
 Leopold I., Kaiser 247.
 Lessing 254 f.
 Licinius 72.
 Lipsius 286.
 Locke 254 264.
 Lombardus, Petrus 187.
 Lothar I., Kaiser 162.
 Louis Philipp von Frankreich 287.
 Lucian 95.
 Ludwig der Baier 199 201 204.
 — XIV. von Frankreich 246 276.
 — XVIII. von Frankreich 281.
 Lukas 27 55.
 Lukrezia Borgia 202.
 Lullus, Raimundus 179.
 Luther 76 208 213—222 235 255
 282.
 Luthardt 293.

- M**akkabäer 12.
 Marc Aurel 46 61 63f. 67 69 79 97.
 Marcion 45f. 52 55.
 Maria 117.
 Markus 27.
 Marsilius von Padua 200 208.
 Martin von Tours 133.
 Marx, Karl 292.
 Maistre, Graf de 281.
 Mathilde, Königin 163.
 Matthäus 27.
 Maxentius 72.
 Maximian 72.
 Maximus Confessor 178.
 Mayer, Robert 292.
 Melanchthon 185 217ff. 222 242 278 282.
 Melito von Sardes 56 63.
 Mendelssohn, Moses 255.
 Methodius der Slavenapostel 165.
 Metternich 281.
 Möhler 283.
 Montanus 45f. 97.
 Moritz von Sachsen 225 227 246.
 Muhammed 123ff. 298.

Napoleon I. 162 167 234 273 276.
 — III. 288.
 Nero 7 61 63f. 66.
 Nerva 64.
 Newton 245.
 Nicolai 255.
 Nikolaus I., Papst 164f. 178.
 — I. von Russland 288.
 Nilus, der heilige, von Rossano 190.
 Nietzsche 294.
 Nitzsch, Karl Imm. 287.
 Novatian 100.

Occam, Wilhelm von 181.
 Oedipus 23.
 Origenes 70f. 83ff. 88 99 102 178 277 285.
 Orpheus 70.
 Otto I. 166ff. 202.
 — III. 168.

Papias von Hierapolis 25.
 Paschasius Radbertus 185.
 Paulinus von Nola 117.
 Paulus, der Apostel 1 6 7 27 28 33ff. 39 51 54f. 92 94 109 111 135f. 215.
 — von Samosata 84.
 Pelagius 132.
 Penn, William 244.
 Perpetua, d. h. 70.
 Pestalozzi 266.
 Peter der Grosse 247.
 Petrarca 205f.
 Petri, Pastor 294.
 Petrus 26 28 32 39 51 52 55 135ff. 143 151.
 Petrus Lombardus 187.
 Philipp II. August von Frankreich 193.
 — IV. der Schöne 197ff.
 — von Hessen 223ff.
 — II. von Spanien 231.
 Philippus Arabs 64 70.
 Philo 15 17f. 80 102.
 Philostratus 70.
 Pilatus 7 63.
 Pippin 158.
 Pius IX., Papst 283 288.
 Plato 7 15 45 179 204 218.
 Plinius der Aeltere 135.
 — der Jüngere 68 95.
 Plotin 8 12.
 Plutarch 7.
 Polykarp von Smyrna 38 54 62 67f.
 Pompejus 9.
 Pomponius Mela 2.
 Porphyrius 8.
 Prudentius 144.
 Pseudo-Isidor 163 170.
 Pythagoras 7.

Radbertus, Paschasius 185.
 Raimundus Lullus 179.
 Rainald von Dassel 171.
 Ranke, Leopold v. 285.
 Ratramnus 185.
 Reuchlin 208.

Rienzi, Cola di 204.
 Ritschl, Albrecht 297.
 Robespierre 262.
 Roscellin 180.
 Rothe, Richard 287 293.
 Rousseau 261 270.

Sailer, Bischof 276.
 Savanarola 207.
 Schelling 275.
 Schiller 269.
 Schielemacher, Friedr. Dan. 271 f.
 276 277 ff. 285 f. 298.
 Schopenhauer 284 292.
 Schweizer, Alexander 286.
 Scotus Erigena 178.
 Semler, Sal. 156.
 Seneca 7 15.
 Septimius Severus 69 f. 97 137.
 Severin 133 188.
 Sigismund, Kaiser 201.
 — von Polen 233.
 Simeon der Säulenheilige 104.
 Siricius, Papst 143.
 Sylvester I., Papst 142.
 Spangenberg 266.
 Spener 250 f.
 Spinoza 178 242 254 275.
 Stahl 291.
 Stein, Freiherr v. 274 282 283
 291.
 Stephanus 32.
 Strabo 135.
 Strauss 286 292.

Tacitus 12 16 66.
 Tatian 54 79.
 Tauler 207.
 Telesphorus von Rom 67.
 Teller 256.
 Tertullian 57 62 63 77 83 87 95
 98 115 123 131 f. 136 f. 139
 145.
 Tetzl 215.
 Theodor von Mopsvestia 88.

Theodora, Kaiserin 128.
 Theoderich der Grosse 145 152.
 Theodosius I. der Grosse 73 86
 267.
 — II. 62.
 Theodulf von Orleans 161.
 Theophilus von Alexandrien 142.
 Thomas von Aquino 180 222.
 — Bradwardina 206.
 Thomasius, Christian 253.
 — Gottfried 293.
 Tiberius 63.
 Trajan 1 64 67 ff.

Ulpian 62.
 Urlsberger 266.

Valentin der Gnostiker 52 55.
 Valentinian III. 144.
 Valerian 60 71 99.
 Victor von Rom 137 151.
 Victor Emanuel I. 289.
 Voet, Gisbert 250 f.
 Voltaire 253 259.

Wegscheider 256.
 Wesley 265.
 Wessel Gansfort 200.
 Wessenberg, Freiherr v. 276.
 Whitefield 265.
 Wichern, Joh. Hinr. 280 291 294.
 Wiclif 208 f. 210.
 Wilfried 151.
 Wilhelm von Occam 181 200.
 — von Oranien 241.
 — I., Kaiser 290 294.
 Winfried (Bonifaz) 157.
 Winkelmann 285.
 Wöllner 273.
 Wolf, Fr. Aug. 285.
 Wolff, Christ. 254.

Zacharias, Papst 158.
 Zinzendorf 251 266 271 276.
 Zwingli 220 222 228.

Einführung in die evangelische Missionskunde im Anschluß an die Basler Mission.

Von

D. W. Bornemann,

jetzt Pfarrer in Frankfurt a. M.

Mit einer Beilage:

Vier Tabellen zur Geschichte der Basler Mission.

8. 1902. M. 6.—. Gebunden M. 7.—.

Evangelische Kirchenkunde.

Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen.

Herausgegeben von

Professor D. **Paul Drews.**

Erster Teil: Das kirchliche Leben der evangelisch-lutherischen Landeskirche
des Königreichs Sachsen. Dargestellt von Professor D. Paul Drews.
8. 1902. M. 7.—. Gebunden M. 8.—.

Zweiter Teil: Das kirchliche Leben der evangelischen Kirche der Provinz
Schlesien. Dargestellt von Lic. Dr. M. Schian. 8. 1903. M. 6.—.
Gebunden M. 7.—.

Die Lehrverpflichtung in der evangelischen Kirche Deutschlands.

Zusammenstellung der Bestimmungen und Formeln, die eine Verpflichtung
der Geistlichen, theologischen Universitätslehrer und Religionslehrer auf be-
kenntnismäßige Lehre enthalten, nebst Mitteilungen über die Lehrverpflichtung
in der deutschen evangelischen Kirche der Nachbarländer, bes. der Schweiz,

herausgegeben von

Sermann Mulert.

Zweite Ausgabe (mit einem Nachtrag).

8. 1906. M. 1.—.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

Johann Lorenz Mosheim.

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte
des achtzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Heussi.

8. 1906. M. 6.—.

Atlas

zur

Kirchengeschichte.

66 Karten zur kirchlichen Geographie auf 12 Blättern.

Von

Dr. Karl Heussi und Hermann Mulert.

Lex. 8. 1905. Kartoniert M. 4.—.

In diesem Atlas steckt eine große Menge von Arbeit, für die die Benutzer desselben den Verfassern dankbar sein werden. Er ist bestimmt, den Studierenden ein brauchbares Hilfsmittel in die Hand zu geben. Wir möchten annehmen, daß auch die Schüler höherer Lehranstalten, die ja einen guten Teil der Kirchengeschichte in sich aufzunehmen haben, den Atlas mit Nutzen gebrauchen werden. Von allgemeinem Interesse sind nicht nur die neuesten Karten, die den Konfessionsstand um 1900 fixieren, sondern besonders auch die Karten, welche die Reformation und Gegenreformation in ihrer Ausdehnung festzuhalten suchen. Die Bemerkungen der einzelnen Karten erleichtern ihr Verständnis. Wir hoffen, daß die Arbeit durch fleißigen Gebrauch des Atlas belohnt werden wird.

Literar. Beilage zur Reformation. 1905. Nr. 7.

C. A. Wagners Universitätsbuchdruckerei, Freiburg i. B.

THIS BOOK MAY BE KEPT
FOURTEEN DAYS
A FINE WILL BE CHARGED FOR EACH
DAY THE BOOK IS KEPT OVERTIME.

CINCINNATI BIBLE COLLEGE & SEM. LIBRARY
270 S384g
Schubert, Hans von/Grundzuge der Kirchen



3 4320 00007 4122

270

S384g

32310

Schubert, Hans von

Grundzuge der Kirchengeschichte
ein Ueberblick

THE CINCINNATI BIBLE
SEMINARY LIBRARY

A. No. 32310

D. D. No. 270

S384g

